El cuerpo duradero

Estudio filosófico de los vínculos de Nietzsche y Bergson

Luis Antonio Cifuentes Quiñónez

editorial Pontificia Universidad Javeriana

Colección Laureata

El cuerpo duradero

Estudio filosófico de los vínculos de Nietzsche y Bergson

Luis Antonio Cifuentes Quiñónez

editorial Pontificia Universidad Javeriana

Colección Laureata

El cuerpo duradero

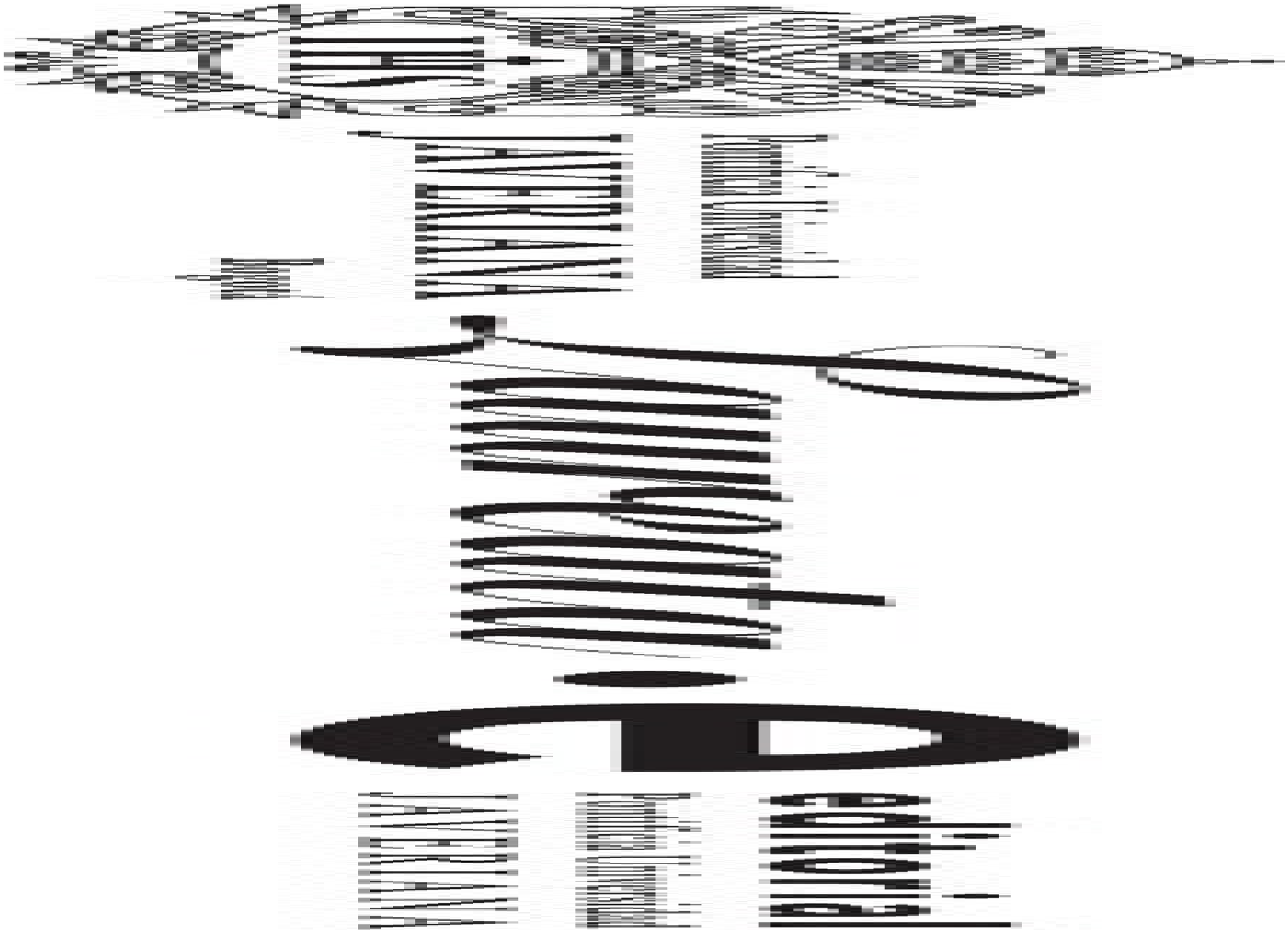
El cuerpo duradero

Estudio filosófico de los vínculos de Nietzsche y Bergson

Luis Antonio Cifuentes Quiñónez

Pontificia Universidad JAVERIANA Bogotá

Laureata



Reservados todos los derechos

Primera edición: abril de 2019

© Pontificia Universidad Javeriana

© Luis Antonio Cifuentes Quiñónez

ISBN: 978-958-781-358-6

Hecho en Colombia

Made in Colombia

Editorial Pontificia Universidad Javeriana

Carrera 7.ª n.° 37-25, oficina 13-01, Bogotá

Edificio Lutaima

Teléfono: 3208320 ext. 4752

www.javeriana.edu.co/editorial

Corrección de estilo:

Carlos Mauricio Granada

Diagramación:

Margoth C. de Olivos

Diseño de cubierta:

Claudia Rodríguez

Conversión ePub:

Lápiz Blanco S.A.S.

Pontificia Universidad Javeriana. Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1270 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento como personería jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre de 1933 del Ministerio de Gobierno. Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.

Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.

Catalogación en la publicación

Cifuentes Quiñónez, Luis Antonio, autor

El cuerpo duradero : estudio filosófico de los vínculos de Nietzsche y Bergson / Luis Antonio Cifuentes Quiñónez. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019. (Colección Laureata)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN : 978-958-781-358-6

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretación 2. Bergson, Henri-Louis, 1859-1941 - Crítica e interpretación 3. Filosofía alemana 4. Fenomenología 5. Cuerpo humano (Filosofía) I. Pontificia Universidad Javeriana

CDD 193 edición 21

inp

04/04/2019

Contenido

Abreviaturas de obras

Introducción

***

PRIMERA PARTE

EL CUERPO IRREDUCTIBLE: DOLOR Y ESFUERZO

CAPÍTULO I

El pathos del filósofo y la fisiología

¿Cómo se relacionan filosofía y fisiología en el pensador?

El carácter personal de la enfermedad y el pensamiento

Las conclusiones del cuerpo enfermo y el cuerpo sano: el camino personal de Zaratustra y su experiencia del sufrimiento

Transición del saber sobre el dolor que nos profundiza hacia la experiencia de la duración

CAPÍTULO II

La experiencia de la duración y el esfuerzo

El esfuerzo muscular y los estados internos

La experiencia de la duración

La libertad: ¿un ejemplo?

Conclusión de la primera parte

***

SEGUNDA PARTE

LA FISIOLOGÍA, ENTRE EL DINAMISMO DE LOS IMPULSOS Y LOS RITMOS DE LA DURACIÓN

CAPÍTULO III

La fisiología en el periodo medio de Nietzsche

La multiplicidad de los impulsos y la incorporación: modelo de lo interior

Dinámica de los impulsos y pasión del conocimiento

La incorporación y el camino que conduce al conocimiento

Paso de Nietzsche a Bergson en torno al papel del cuerpo: dos filosofías de la experiencia

CAPÍTULO IV

Duración, esfuerzo y tensión

El capítulo primero de Materia y memoria: percepción pura y zonas de indeterminación

La cualidad del cuerpo y la memoria

Dos actos definen la materia: extensión y tensión

Para una comprensión del cuerpo: el aporte de Nietzsche y el aporte de Bergson

CONCLUSIÓN

¿Existe una dimensión temporal del cuerpo?

BIBLIOGRAFÍA

Soy un guardador de rebaños.

El rebaño es mis pensamientos

y mis pensamientos son todos sensaciones.

Pensar una flor es verla y olerla

y comer un fruto es saber su sentido

ALBERTO CAEIRO

Para los que se fueron dejándome de herencia el amor a los libros

EUSTASIO Y LUIS ALEJANDRO

Para las que me acompañan con su fortaleza, amor y esperanza

ISABEL, JENNIFER, CARMEN

Agradezco a toda mi familia porque sin su amor y sin su paciencia este trabajo no se hubiera llevado a término.

Un agradecimiento póstumo al profesor Guillermo Hoyos Vásquez porque creyó fervientemente en este trabajo y me inspiró con su sabiduría vital.

Agradezco al profesor Alfonso Flórez por su enriquecedora y dedicada dirección durante mi investigación doctoral, y por su apoyo incondicional desde la época de su Decanatura.

Agradezco al Padre Vicente Durán S. J. por el apoyo institucional que me brindó desde la Vicerrectoría Académica.

Un agradecimiento muy especial a la profesora Remedios Ávila Crespo y al profesor Luis Sáez Rueda, de la Universidad de Granada, por su cuidadosa lectura de mi trabajo y sus certeros comentarios que tuve en cuenta para la presente publicación.

Abreviaturas de obras

1. Obras de Nietzsche:

SVM: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

HDH I: Humano, demasiado humano I

HDH II: Humano, demasiado humano II

OSV: Opiniones y sentencias varias

CS: El caminante y su sombra

A: Aurora

CJ: La ciencia jovial

Z: Así habló Zaratustra

MBM: Más allá del bien y del mal

GM: La genealogía de la moral

CI: El crepúsculo de los ídolos

EH: Ecce homo

EF: Fragmentos póstumos

C: Correspondencia

2. Obras de Bergson:

Las obras de Bergson serán citadas siguiendo la edición de Aguilar, salvo Las dos fuentes de la moral y de la religión.

E: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia

MM: Materia y memoria

EC: La evolución creadora

ES: La energía espiritual

MR: Las dos fuentes de la moral y de la religión

PM: El pensamiento y lo moviente

IM: Introducción a la metafísica

WJ: Sobre el pragmatismo de William James

M: Mélanges

Introducción

Un recuento de los motivos que despiertan el interés por un tema o un problema filosófico puede ser extenuante e infructuoso, en la medida en que lo que nos mueve puede ser del orden de lo inconsciente. Por el contrario, nos es más accesible enumerar aquellas inquietudes que mantenían fija nuestra atención en el momento de decidir poner en el papel el proceso de comprensión de un tema que nos proponemos explicar, porque media un espacio entre la forma como se van dando las ideas antes de verterlas en un escrito y el proceso de escritura. En este sentido, existían tres ideas que impulsaron nuestro interés por el tema del cuerpo en el ámbito de la filosofía.

La primera idea se encuentra en el terreno de las afirmaciones de Friedrich Nietzsche en el Crepúsculo de los ídolos acerca de que la embriaguez dionisíaca consiste en un estado fisiológico en el que se intensifica todo el sistema de los afectos, y sobre cómo esto implica la posibilidad de que se produzcan metamorfosis gracias a la descarga de todos los medios de expresión, histrionismo y transfiguración (cf. CI, “Incursiones de un intempestivo”, §10); estas capacidades expresivas y transformadoras pertenecen al cuerpo y son potenciadas en el estado fisiológico de la embriaguez. Esta idea era alimentada en nuestra imaginación por el complejo apartado 10 de Mil mesetas de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1994, pp. 239-315), en el que estos dos autores recogen la idea kafkiana acerca del deseo actual por ‘practicar’ el regreso a lo natural en el ámbito de lo animal –Gregorio Samsa se desprende de la fatigosa vida humana metamorfoseándose en insecto: hoy “se regresa a la condición animal” (cf. Kafka, 1983, pp. 65-67).

El ir y venir sobre el texto de los devenires constituye el ámbito de nuestra segunda idea, que se relaciona con la importancia que Deleuze y Guattari le conceden a la duración bergsoniana en lo que ellos llaman “devenir-animal”, “devenir-intenso”, etc.; esta idea consiste en que es imposible entender cualquier transformación, fisiológica o interior, sin considerar la realidad del tiempo o, todavía mejor, sin la experiencia real del tiempo que en Bergson es la duración. Por último, la tercera idea es más del orden de la experiencia vital de una fisiología que se transforma: la fragilidad sentida del cuerpo, representada por la vivencia de la enfermedad y la inevitabilidad de la muerte, nos recuerda que

estamos vivos y que poseemos, porque lo sentimos, por decir así, en carne propia, un cuerpo real, vivo, que nace, se desarrolla, se reproduce, envejece y muere, al tiempo que en ello se involucra el desarrollo de los afectos y de las ideas que nos son más propias.

No obstante la persistencia en nuestra mente de estas tres ideas, la última de ellas proveniente de nuestra experiencia concreta: no podíamos abordar una relación de las tres so pena de convertir nuestras preocupaciones en un trabajo agotador que llevaría a la total dispersión en el tema y sobrepasaría los límites de esta investigación. Decidimos, entonces, hacer algo parecido a lo que hacen muchos músicos de jazz o de música afrolatina cuando en sus melodías recuperan, como fuentes de inspiración constante, músicas más elementales como el blues o el son, debido a sus acordes básicos. De tal modo, vimos que lo mejor era dirigir la atención hacia las raíces de nuestro interés por el tema de la fisiología, de tal forma que nos dirigimos hacia los dos autores que habían inspirado nuestras preocupaciones más personales acerca de la filosofía: Nietzsche y Bergson. Ahora bien, no por ser los autores a los que siempre regresamos, sus filosofías dejan de ser complejas y difíciles de abordar, como no es fácil producir una nota musical en un tambor batá. Allí estaba el reto: la familiaridad y la posible amistad que podamos entablar con sus ideas no quiere decir que las comprendamos de por sí; según esto, el proceso de escritura sobre ellas consiste en una reapropiación de las dificultades de sus pensamientos, como se verá en los avatares de nuestra investigación. Así que el inicio de nuestro trabajo supuso abandonar el campo deleuziano del plano de inmanencia, junto con su formulación excesivamente abstracta, que no satisfacía en ese momento nuestra curiosidad acerca de la fragilidad del cuerpo vivo y del carácter irreductible con que se nos manifiestan inmediatamente sus cambios; en contraste, este aspecto sí lo encontramos en las filosofías mismas de nuestros dos autores de cabecera. Por esta vía emprendimos el estudio del problema que se propone en este libro.

De manera similar a como Pierre Montebello observa que las filosofías de Nietzsche y de Bergson, en contextos diferentes, se proponen “pensar el ser a partir de lo que se da, y definitivamente en la experiencia de lo ‘dado’” (2003, pp. 8-9), vemos que en las dos filosofías también existe una decisión de pensar eso ‘dado’ como cuerpo o, todavía más, como procesos fisiológicos que involucran, en la experiencia concreta, relaciones problemáticas con los procesos internos, sin que por ello se deje de considerar el todo de la realidad. Ahora bien, como el cuerpo se constituye en un dato irreductible, aspecto que podemos observar de manera privilegiada en la experiencia del dolor, ello nos sugirió,

como se evidencia en los escritos del periodo medio de Nietzsche, que un problema filosófico no puede dejar por fuera las relaciones problemáticas entre los procesos fisiológicos y el pathos que impulsa el pensamiento del filósofo. Ello debido a que, en principio, la experiencia de la enfermedad o del dolor involucra necesariamente el interrogante acerca del sentido de la existencia y del valor de la vida. Por esto, el punto de partida tenía que estar apoyado en Nietzsche. Pero la filosofía no se reduce a dar cuenta del 'dato' corporal a partir de la mera sensación de la presencia inevitable del cuerpo cuando nos duele; Nietzsche saca de esa experiencia una consecuencia: la filosofía posee eminentemente un carácter transfigurador. Al elevar la experiencia del dolor a motivo para pensar, el filósofo descubre en el dolor un factor de profundización que supone dirigir nuestra atención hacia el campo de los procesos interiores; allí descubrimos una honda relación filosófica con Bergson que constata la imposibilidad que tiene la conciencia reflexiva para acceder a los estados internos valiéndose solo de la idea de espacio y de la simbolización de un lenguaje modelado a partir de las necesidades biológicas y sociales. Para Bergson, el dato inmediato de la conciencia lo constituye la duración de los procesos más profundos, es decir, los que nos son más personales, y en la intuición inicial de su filosofía no puede dejar por fuera la intervención del cuerpo, de ese modo se ve obligado a estudiar el esfuerzo muscular, donde se halla un motivo para comprender la continuidad de lo interior hacia lo exterior y de este hacia lo interior.

De ese modo, observamos dos filosofías que, al comprometerse a pensar el ser a partir de lo 'dado', consideran que es fundamental estudiar a fondo el tema de la fisiología porque es inseparable de la experiencia inmediata y, por lo mismo, deben concretar las múltiples relaciones que van de lo interior a lo exterior y, a su vez, del cuerpo a los estados internos. En ese proceso de desarrollo de sus propios pensamientos, Nietzsche y Bergson van redefiniendo el ejercicio filosófico, que, por lo pronto, podemos calificar como filosofías de la experiencia: el primero dirige su examen hacia los impulsos fundamentales, proponiendo la pasión del conocimiento como aquello que debe mover el trabajo de los filósofos del futuro; el segundo plantea volver sobre la duración interior, que ante todo es una experiencia inusual y original, con lo que concretará el método de la intuición con el fin de buscar, a partir de la experiencia inmediata y no mediada por los conceptos, la fuente misma de donde procede la experiencia humana. A nuestra manera de ver, ambas filosofías exigen, en el transcurso de sus propios desarrollos, estudiar el cuerpo en cuanto organismo vivo, así como el lugar que ocupa en el fluir del todo de la realidad junto con el papel que allí

desempeña.

Así fue como al desarrollar la propuesta del presente libro buscamos acercar filosóficamente, en torno al tema del cuerpo, dos filosofías en apariencia disímiles. Nietzsche, muy preocupado por darle voz filosófica a las pasiones y apetitos humanos, logra esclarecer el lugar central ocupado por la fisiología en la constitución del llamado mundo humano, el cual es incomprensible sin el alto valor adquirido, a lo largo de la historia, por la verdad y las representaciones; esta perspectiva se constituye en la base de la crítica nietzscheana a la cultura, desde el punto de vista del despliegue de la acción de las fuerzas que la constituyen, cuya expresión privilegiada se encuentra en el temperamento del genio de la cultura. Dicha labor crítica quiere apuntar muy lejos hacia el futuro de la humanidad; por ello, Nietzsche pretende precisar el papel del trabajo intelectual del pensador en cuanto deseo irrestricto de conocer y como pasión del conocimiento.

En lo que respecta a Bergson, el punto de partida de su pensamiento, la consideración filosófica del tiempo que dura, cuyo detonante es la experiencia singular de la duración interior y que lo lleva a plantear la necesidad de esclarecer el papel de la conciencia en el fluir total de la realidad; en tal sentido, si lo que, por principio, entiende por duración es el tiempo interno, propio del dinamismo psíquico, este carácter interno de la duración misma se convierte en un principio de unidad del todo de la realidad.

Sin abusar de las generalidades, se puede decir que Nietzsche propone como realidad ineludible la de las pasiones y que Bergson, la del fluir del tiempo con su carácter interno, entendido ante todo como experiencia de la duración. Nietzsche desconfía de ‘lo humano’ cuando los hombres creen poder circunscribirlo en una esencia eterna, sin cambio real. Bergson desconfía del lenguaje y del trabajo de los conceptos que no den cuenta sino de la utilidad que podemos extraer de todo lo que nos rodea. No obstante, las dos filosofías sitúan el cuerpo en el centro de sus discusiones y de la forma de problematizar la labor del pensamiento que pretende dar cuenta del todo de la realidad.

En cuanto a los estilos filosóficos, las diferencias entre Nietzsche y Bergson parecen abismales, aunque en ambos se deja ver un gran cuidado por la expresión justa, por la precisión en el matiz que pretenden señalar y por el vigor en su forma particular de demostrar. No obstante, en Nietzsche se percibe un rechazo por la exposición sistemática de su pensamiento, hecho que se hace

explícito en la forma aforística de su expresión filosófica; pero ello no significa que cada idea expuesta en sus textos haya salido de la nada, pues una sentencia, según el mismo autor, supone una "secuencia de pensamientos" (cf. FP II, 20[3] de 1876) y en la expresión precisa lo que cuentan son el tono y la energía que adquiere en el transcurso del texto –en esto radica, en buena medida, su fuerza demostrativa. En el caso de Bergson, en apariencia el vigor pasional de la escritura parece quedar relegado o no contar en el momento de la demostración; el autor sería más cerebral y la fuerza de sus demostraciones se encontraría en el orden de las razones y en la escogencia de los hechos científicos precisos que apoyarían sus ideas. Aun así, buena parte del método de la intuición extrae su fuerza de las imágenes –no metáforas– escogidas para que el pensamiento fije su atención en la intuición de la que se busca dar cuenta; este aspecto del método supone una cierta forma de discontinuidad 'demostrativa', por cuanto, de acuerdo con el propio Bergson, se deben buscar imágenes de diversos órdenes de cosas (cf. IM, pp. 1082-1085) para provocar el esfuerzo del pensamiento por mantenerse en lo concreto de lo dado intuitivamente. De la experiencia de la naturaleza interna de la duración se puede afirmar que Bergson extrae la fuerza que mueve sus ideas. El pensamiento filosófico se convierte, pues, en un esfuerzo renovado por aproximarse a la suave pendiente del fluir ininterrumpido de la realidad, rechazando con ello una exposición sistemática y acogiendo el ensayo como forma de acercarse al todo desde los diversos matices que lleva consigo la intuición de la duración.

Cuando se lee a Nietzsche y a Bergson parece, pues, percibirse una diferencia entre las "cumbres" nietzscheanas y las llanuras bergsonianas, más pegadas al orden de las razones, pero ello es una apariencia. Nuestro trabajo consistirá en mostrar la falda de la montaña que une la cumbre con lo que parece un valle –el alto valor de la duración interior en el pensamiento de Bergson es también una cumbre, si se piensa que proviene de la experiencia más interior que podemos tener. Si podemos afirmar que la filosofía de Nietzsche quiere transmitir el impulso de la pasión que nos proporciona un conocimiento peculiar del mundo, incluido el de nuestros afectos, y que la filosofía de Bergson nos quiere situar en la transparencia y contundencia de lo concreto de la duración, ambas filosofías, sin ser iguales, tienen un motivo que actúa como una corriente subterránea en el decurso de sus pensamientos: las dos quieren dar cuenta de lo concreto preconceptual y elevarlo al nivel de lo filosófico. Este hecho se entraña en los inconvenientes que lleva consigo la exposición de aquello que quieren mostrar, pues nos queda claro que esas dificultades no son puramente formales. Dichas complicaciones se hacen patentes en nuestra exposición de los dos autores.

En este contexto de aparentes diferencias y de profundos motivos en común, nos planteamos el problema del estatus ontológico de la fisiología en el pensamiento de los dos filósofos, puesto que en Nietzsche y en Bergson observamos un esfuerzo por hacer explícito en sus pensamientos el carácter irreductible, frágil y dinámico del cuerpo que, sin duda, interviene en la labor de la filosofía, no sólo como objeto de pensamiento, sino como fuerza que produce y transfigura el proceso del pensar mismo. De este modo, nos preguntamos: ¿hasta qué punto la presencia sentida, experimentada, del cuerpo cuestiona nuestro lugar en el mundo cuando lo ponemos frente a todo lo que, en cuanto humanidad, hemos valorado altamente? Hay que aclarar que este no es un problema exclusivamente nietzscheano; en Bergson aparece bajo la forma de por qué se ha valorado en tan alto grado el tiempo entendido bajo la forma espacial, que incluso nos ha impedido un acceso más inmediato, más ajustado a nosotros mismos y a nuestras relaciones con todo lo que nos rodea. De este modo, nuestro punto de partida va a suponer, de manera muy concreta, en contraste con los grandes problemas metafísicos, que lo 'dado' en primer lugar es el cuerpo y, todavía más, el cuerpo vivo. En el presente escrito queremos, entonces, preguntarnos por ese cuerpo que nace, madura, se reproduce, envejece, muere, se enferma; que es motivo de felicidad y el lugar en el que se manifiestan nuestros dolores más profundos y nuestras alegrías más espirituales; un cuerpo que está más allá del cuerpo etéreo, que no suda ni se cansa, en fin, sin vida, con el que nos bombardean las imágenes mediáticas, frente a las cuales, filosofías como las de Nietzsche y de Bergson entrañan un cariz realmente subversivo porque nos hablan de la fisiología de la concreta experiencia que hunde sus raíces profundas en el mundo.

Para la elaboración de esta cuestión de la fisiología, nos acogemos a la idea que anima, para el caso de Nietzsche, el trabajo de quienes alimentan el Hypernietzsche,[1] a saber, concebir su filosofía en evolución; para el caso de Bergson, su misma filosofía supone que esta se encuentra en desarrollo, puesto que al tratar de renovarse siempre el esfuerzo de situarse en la intuición original, ello implica el rechazo explícito de la ilusión retrospectiva que brindan los desarrollos posteriores de cada uno de sus libros. De ese modo, vamos a suponer ambas filosofías en proceso y, por lo mismo, las tomaremos en periodos intermedios de su desarrollo, en los cuales se afianzan sus críticas y sus apuestas características en materia de fisiología. En Nietzsche nos centraremos principalmente en el periodo medio y en las notas de esa época; en Bergson, en el momento de Materia y memoria, pero sin abandonar el punto de partida de toda su filosofía presente en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la

conciencia. Para decirlo en otras palabras, nos situaremos en medio del desarrollo de sus pensamientos e intentaremos dar cuenta de lo que piensan acerca del cuerpo en su transcurrir. Nuestra intención no consiste en establecer una simple comparación entre las ideas de los dos autores; se trata, más bien, de ir entrecruzándolas en los momentos pertinentes, sin desconocer sus diferencias, y al final plantear un complemento entre sus apuestas particulares: rescatar la "seriedad" de la pasión y su carácter fisio-psicológico no se entiende sin una consideración de la fluidez de duración interior que entraña el vínculo o, mejor, la continuidad entre los procesos internos y los procesos fisiológicos.

Este camino lo emprenderemos a lo largo de cuatro capítulos, distribuidos en dos partes. En la primera parte estudiaremos, a manera de punto de partida, el cuerpo que se nos hace patente, en el caso de Nietzsche, en el dolor o la experiencia de la enfermedad, como aquello dado e ineludible que sentimos y que, en la labor del filósofo, está vinculado a sus ideas; en el caso de Bergson, en su determinación de la experiencia interior de la duración no deja de considerar las distintas influencias que tienen ciertos estados del cuerpo en esa consideración, como es el caso del esfuerzo muscular. Los dos filósofos observarán en la fisiología un factor que es capaz de profundizarnos o de permitirnos establecer con un mejor grado de precisión las relaciones y diferencias entre nuestra vida exterior y nuestra vida interior. En la segunda parte queremos probar con mayor detalle, entrando en los procesos propios de cada una de las dos filosofías, en qué forma el cuerpo es un factor decisivo en el proceso de interiorización exigido por el ejercicio de la filosofía y en qué medida este ejercicio se transforma cuando estamos más atentos a lo que nos es inmediatamente dado, sean nuestras pasiones y apetitos, sea el dinamismo interno del tiempo en su decurso real. En fin, si en la primera parte el cuerpo adquirió el sentido de lo inevitable e ineludible, en la segunda parte adquiere, para los filósofos, un carácter más dinámico, en la medida en que se lo ve desempeñar un papel más flexible dentro del fluir del todo real. De este modo, también la segunda parte, además de tener un tono principalmente demostrativo y analítico, en determinados momentos, será un esfuerzo por trenzar ciertas ideas donde se puede señalar que coinciden Nietzsche y Bergson, de tal forma que en la parte final haremos un ensayo de mostrar cómo las dos filosofías se complementan, dado que entender la pasión como una realidad fisio-psicológica adquiere un sentido más preciso si la vinculamos con la experiencia de la duración interna, que, como veremos, es parte constitutiva de los procesos que animan los estados fisiológicos.

Por último, queremos señalar dos aspectos que formaron parte de nuestro trabajo. Los dos textos más completos acerca de la relación entre Nietzsche y Bergson son, a nuestra manera de ver, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité de Arnaud François y L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson de Pierre Montebello. El primero, un completo estudio sobre la relación entre voluntad y realidad en Bergson, Schopenhauer y Nietzsche, a partir de los temas fundamentales de sus filosofías, quiere mostrar la novedad y el aporte particular de Bergson al tema, en especial en lo referente a la conciencia, sin la cual no puede establecerse la naturaleza interior de la duración. El segundo es un texto que quiere mostrar el aporte que, a finales del siglo XIX, hicieron los cuatro filósofos estudiados, a partir de su distancia respecto del kantismo, en lo que tiene que ver con las relaciones entre la materia, la conciencia y la vida. Sin descuidar los aportes de estos dos textos, decidimos, por nuestra parte, concentrarnos en el tema del cuerpo en Nietzsche y Bergson, así como en el significado que adquiere la fisiología en el interior de sus respectivas filosofías.

El segundo aspecto tiene que ver con el llamado constante a las expresiones alemanas o francesas al lado de la traducción de los términos originales; unas tienen el sentido de mostrar su distancia de las traducciones consultadas en español, otras, el de llamar la atención sobre el término en cuestión, y pretenden resaltar su importancia o particularidad, otras, en fin, intentan mostrar también diversos sentidos que puede tener la palabra en el idioma original y en español, que enriquecen la imaginación filosófica del lector. Con todo ello hemos querido darle un fuerte énfasis a las posibilidades que tiene nuestro idioma como potencia expresiva filosófica. Emprendamos ahora el camino que nos propusimos.

[1] Véase la página www.nietzschesource.org; cf. también D'Iorio (2004).

Primera parte

El cuerpo irreductible: dolor y esfuerzo

“Cuerpo soy yo íntegramente” (Z, “De los despreciadores del cuerpo”). Esta sentencia en boca del propio Zaratustra, en las primeras páginas de “Los discursos de Zaratustra” en Así habló Zaratustra, parece de un realismo extremo y hasta de un materialismo facilista. La podríamos modificar, para convertirla en una pregunta: ‘¿cuerpo soy yo íntegramente?’. Comenzamos de este modo el presente recorrido proponiendo que, si ello es cierto, entonces habría que investigar las implicaciones de este hecho para el ejercicio de la filosofía, puesto que la afirmación del sapiente Zaratustra constata cierto estado de cosas sobre un sentido específico de lo humano: él dice ser enteramente cuerpo y con su discurso anuncia a otros el significado de esta sentencia –el tono grave y agudo de toda la sección del Zaratustra llamada “De los despreciadores del cuerpo” le da la fuerza de una doctrina (cf. Jara, 1998, pp. 186-193; Conill, 1997, pp. 112-123; Deleuze, 1986, pp. 59-67; Stiegler, 2003)–. La sentencia completa dice, entonces, lo siguiente, oponiéndose abiertamente a quienes sostienen –‘puerilmente’– un dualismo que separa el alma del cuerpo: “Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo [Leib] soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo” (Z, “De los despreciadores del cuerpo”).

El desarrollo de todo el apartado muestra que no está en el propósito de Zaratustra ni de Nietzsche sostener un materialismo craso (cf. Héber-Suffrin, 2012, tomo I, pp. 90-97; Granier, 2006, pp. 87-90), concibiéndose a sí mismo o al resto de los hombres como simples cuerpos físicos. Cuando se habla de cuerpo en el Zaratustra se busca revalorizar el cuerpo viviente como un punto de vista privilegiado para elaborar un nuevo género de filosofía, que, como pronto veremos, recupere el sentido de la tierra para lo humano y proporcione una clave para comprender los motivos profundos de las acciones. Este hecho implica al menos dos derroteros importantes de la propuesta nietzscheana: primero, seguir el cuerpo, a la manera de un hilo conductor, para dar cuenta de la multiplicidad propia de los hechos fisiológicos en su relación con el pensamiento, gracias a que se trata del fenómeno que nos es más cercano y el que también nos permite una observación más clara (cf. FP II, 40[15] de 1885); segundo, que seguir el

cuerpo como un fenómeno rico en matices es plantear, usando una expresión del propio Nietzsche, un “fenomenalismo”, en cuya base está la crítica de la conciencia entendida como ‘claridad sobre sí mismo’ (cf. CJ, §354). Nietzsche se propondrá, pues, esbozar un perspectivismo fisiológico que sustente la labor filosófica.

Ahora bien, ¿por qué es tan sorprendente la sentencia de Nietzsche con la que comenzamos? Como veremos en esta primera parte, la recuperación del cuerpo, a la manera de un hilo conductor del ejercicio filosófico, conlleva la necesidad de realizar un examen del cuerpo vivo [Leib] como factor de interiorización, puesto que su significado no se reduce a ser una mera entidad física [Körper]. Este punto de vista se lo proporciona a Nietzsche la propia experiencia del dolor y de la enfermedad, que él se encargó de elevar a nivel filosófico, como él mismo afirma, para transfigurar dicha experiencia elevada al nivel del concepto.

Nosotros encontramos en la filosofía de Bergson un motivo parecido. Sin que en sus escritos se transparente, como sí sucede en Nietzsche, el propósito de vincular la experiencia particular del filósofo con el ejercicio conceptual, Bergson propone una filosofía de la duración cuyo punto de partida es –ahí sí, como en Nietzsche– un dato inmediato (cf. Vieillard-Baron, 2004; Montebello, 2003, pp. 8-9): en este caso, la duración interior. De este modo, Bergson declara que el punto de partida de su filosofía procede de haber entrado en sí mismo; este hecho le aporta la perspectiva de la duración interior. Así pues, tanto para Nietzsche como para Bergson el punto de partida para pensar lo que es, como bien afirma Pierre Montebello (Montebello, 2003, p. 8), es la experiencia de lo dado inmediatamente: para el primero, nuestro mundo de impulsos y pasiones; para el segundo, la experiencia interna de nuestra temporalidad más pura.

Por nuestra parte, consideramos que ambos filósofos coinciden, además, en poner la fisiología como factor fundamental para la interiorización que exige la experiencia del pensar filosófico, al situarla en el punto de partida de un nuevo estilo de hacer filosofía desde lo inmediatamente dado; a su manera, cada uno se pregunta por el trabajo que cumple el cuerpo en dicha labor. El problema del vínculo entre cuerpo y pensamiento ocupará, entonces, el centro de la investigación que ahora comienza.

En esta primera parte estudiaremos las propuestas filosóficas de Nietzsche y Bergson cuando sitúan el cuerpo en la confluencia entre interior y exterior. Si bien no podemos establecer en Nietzsche un dualismo, el filósofo sí señala una

diferencia entre exterior e interior; como se verá, a medida que la experiencia particular de Nietzsche lo conduzca a la vivencia profunda del dolor, a la vez encontrará que este se puede transfigurar en filosofía, gracias a la fuerza del propio temperamento; de esa forma, el dolor se vuelve un motivo para profundizarse, para afinar su percepción para los matices y para ampliar las perspectivas de las cuestiones que lo preocupan. Así, si Nietzsche no establece un dualismo y menos un paralelismo, no obstante, entender la filosofía como un arte de transfiguración [Kunst der Transfiguration] implica asumir el dolor elevándolo a motivo filosófico; tomarlo como dato inmediato lleva, pues, al filósofo a darse cuenta de las diferencias entre nuestras vivencias interiores y exteriores y a establecer contrastes en nuestras formas de pensar cuando estamos sanos y cuando estamos enfermos. La filosofía, entendida como arte de la transfiguración, se convierte así en un intento de crear una relación entre el cuerpo vivo que sufre, que sana, que crece, que envejece, y el pensamiento. Nietzsche asume este motivo para su filosofía; por lo mismo, para comenzar el presente recorrido nos centraremos en dos textos que, creemos, están muy vinculados: el “Prólogo a la segunda edición” de La ciencia jovial y “De los trasmundanos” en Así habló Zaratustra.

El punto de partida de la filosofía de Bergson, su tesis doctoral publicada bajo el título de Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, consistirá en un intento de darle forma a un problema que le surgió cuando pretendía llevar más allá la filosofía de Spencer y desarrollar algunas de nociones científicas: al analizar la idea de tiempo se dio cuenta de que la ciencia no consideraba el tiempo en sí mismo; así lo manifiesta en una carta a su amigo y colega William James, fechada el 9 de mayo de 1908:

Fue el análisis de la idea de tiempo, tal como interviene en la mecánica y en la física, el que conmueve todas mis ideas. Me di cuenta, para mi gran asombro, de que el tiempo científico no dura, que nada cambiaría para nuestro conocimiento científico de las cosas si la totalidad de lo real se desarrollara de un solo golpe en la instantaneidad, y que la ciencia positiva consite esencialmente en la eliminación de la duración. (Bergson, 2011b, pp. 76-77)

Esta preocupación dará comienzo en Bergson a un esfuerzo que se renueva

constantemente por dar resolución a diversos problemas, como, por ejemplo, el del dualismo, con el fin de ahondar en el punto de partida de la intuición inicial de la duración, desarrollado en el Ensayo. Esta intuición será el dato inmediato que, en diversas etapas de su producción filosófica, le dará a Bergson materia para pensar. Como en Nietzsche, en Bergson la actividad filosófica se redefine, esta vez bajo la propuesta de un ensayo que vuelve a comenzar en cada momento, en el que el filósofo se propone ampliar el alcance de su intuición inicial, aplicándola a un nuevo problema. Emprendamos, pues, nuestro recorrido por las filosofías del cuerpo en Nietzsche y Bergson y veamos si podemos encontrar un vínculo problemático en torno al cuerpo mismo que nos lleve a plantear algo más que una afinidad de problemas entre los dos pensadores.

Capítulo I

El pathos del filósofo y la fisiología

¿Cómo se relacionan filosofía y fisiología en el pensador?

Comenzar la lectura de un filósofo proponiéndole una pregunta, con el fin de establecer un diálogo con él, es forzar a esa filosofía a que nos muestre sus más entrañables secretos. Ello, no obstante, conlleva un peligro. Si indicamos una dirección para nuestra búsqueda, corremos el riesgo de perder algunos de los derroteros más importantes de esa filosofía y quedarnos perdidos en un bosque de conceptos, dejando de lado la panorámica total necesaria para evaluar los alcances de ese pensamiento. Pero este es un riesgo que debe correrse, puesto que acercamientos neutros a la filosofía no existen. Siempre vamos a ella con algún tipo de pregunta, así sea como motivo inconsciente. Estamos buscando algo desde que nos proponemos pensar y entender los escritos de un autor. Algo hemos oído sobre él y por eso nos encaminamos por las sendas que nos propone. Se trata, pues, de una decisión y, como tal, no nos queda otro remedio que tomarla, por más riesgos que entrañe. Existen una visión y una ceguera al inicio del camino. Intentamos ver con la luz emanada de esa especie de linterna que es la pregunta con la que iniciamos. Al mismo tiempo, algo nubla nuestro camino, la incertidumbre de haber escogido la pregunta correcta o incorrecta, no sabemos si este tendrá un final exitoso. Por lo tanto, escojamos una pregunta que alumbre, en la incertidumbre, el camino que vamos a recorrer.

¿De dónde procede una filosofía? Es una pregunta que Nietzsche se formula de diversas maneras y podría guiarnos hacia los motivos más personales que animan los escritos filosóficos de nuestro autor. Pero no queremos formular esta cuestion de manera aislada, ya que la entendemos en relación con otro tema que atañe a esos motivos: ¿cómo se relacionan salud y filosofía en un filósofo? En los escritos de Nietzsche se lee en diversas ocasiones, y formulado de distintas maneras, que el pathos filosófico es una forma de existencia de la que no pueden separarse pensamiento y cuerpo, pensamiento y sufrimiento, pensamiento y enfermedad, pensamiento y modo de vivir… Pensamos que esas preguntas recién formuladas nos llevan a la búsqueda de la razón de ser de la filosofía como una interpretación del cuerpo. No se puede, sin más, desconocer que nuestro filósofo asume una perspectiva problemática y sugerente que determina la relación cuerpo-filosofía: concebir la enfermedad como una experimentación, más que como una forma de purificación, es una de las caras que adopta esta relación problemática. “En el filósofo nada, absolutamente nada es impersonal”

(MBM, §6), nos dice. La experiencia de la enfermedad es muy personal, particular, pero puede ser elevada a un nivel más universal y ser vista en su relación con la producción de pensamiento. El filósofo eleva a filosofía lo que, en principio, era una experiencia puramente personal. En tal sentido, la filosofía aparece en Nietzsche como un asunto fisiológico: saber es saber del cuerpo. Ahora bien, que sea algo personal no significa que sea exclusivamente particular. La pregunta que surge a continuación es qué es lo que filosofa en un pensamiento. ¿Qué fuerza produce pensamiento? ¿Qué disposición corporal, si es posible formularlo así, lleva a pensar de determinada manera? En otras palabras, ¿la enfermedad surge como una fuerza fisiológica, al igual que la salud? ¿O estas últimas forman parte de un conglomerado de fuerzas que constituirían el cuerpo y no serían tan opuestas, como se estaría inclinado a creer?

En el comienzo del §6 de Más allá del bien y del mal se señala una posible respuesta a estas preguntas, cuando se observa un proceso inconsciente en el filósofo: “Poco a poco se me ha ido manifestando qué ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de memoires no queridas y no advertidas” (MBM, §6).

Ahondando más, puede descubrirse un “germen vital” del que surge toda filosofía como una planta: “las intenciones morales (o inmorales)” de un filósofo. A partir de lo cual, es necesario plantearse la siguiente pregunta: “¿a qué moral quiere esto (quiere él –) llegar?” (MBM, §6). Pregunta vieja en Nietzsche. Ya en Humano, demasiado humano I llama la atención respecto de que “la decisión sobre las consecuencias del conocimiento la da el temperamento de cada persona” (HdH I, §34).

Dicho germen no puede ser, sin más, como podría pensarse, un ‘instinto de conocimiento’ (cf. MBM, §6). Podemos ir directo al fondo en las intenciones del filósofo, en lo que parece ser un aporte genealógico auténtico de Nietzsche y que se constituye, además, como una de las afirmaciones más atractivas de su filosofía. Se trata de la propuesta de seguir el cuerpo viviente como hilo conductor de la interpretación, del pensamiento y de la acción. Por lo mismo, devendría objeto de conocimiento y, al tiempo, de experiencia. En el mismo aforismo de Más allá del bien y del mal, la fisiología aparece en la base del conocimiento, en la forma de relaciones entre impulsos:

Aquí como en otras partes, un impulso [Trieb] diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) nada más que como un instrumento. Pero quien examine los impulsos fundamentales [Grundtriebe] del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes –) inspiradores encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía, – y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo a sí mismo como finalidad última de la existencia y como legítimo señor de todos los demás impulsos. Pues todo impulso ambiciona dominar: y en cuanto tal intenta filosofar. (MBM, §6)

Se nos aclara aquí en qué sentido tendríamos que entender los motivos inconscientes enunciados arriba. Los impulsos vienen a actuar como motivos no confesados, no advertidos y no queridos, vinculados, eso sí, al tipo de moral al que se encaminan sus búsquedas. Es la cuestión sobre el valor de ciertas decisiones de una filosofía, cuya proveniencia debe buscarse en una, por decirlo así, inconsciente relación entre impulsos que quieren dominar. En el caso de los doctos y científicos puede que haya una especie de ‘impulso cognoscitivo’ [Erkenntnisstrieb] que, una vez sincronizado como un reloj, se pone a funcionar sin que otros impulsos intervengan. Por ello, los verdaderos intereses del docto están en otra parte, por ejemplo, en la familia, en el empleo… La contundente tesis nietzscheana habla del orden que han adquirido los impulsos en el filósofo, del “orden jerárquico” de sus impulsos. Es su moral la que filosofa, en tal sentido. Si un impulso domina en él, es, sobre todo, el que indica los verdaderos intereses de una filosofía. Hasta allí tenemos que ir cuando queremos saber qué es lo que hace filosofía. Así,

en el filósofo nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de quién es él – es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los impulsos más íntimos de su naturaleza. (MBM, §6)

Pueden ser la carencia o la abundancia de fuerza las que filosofan. Unos necesitan la filosofía como medicina y “autoextrañamiento”, otros, por el

contrario, la necesitan como “lujo” y “voluptuosidad” y, con ella, logran un engrandecimiento de los conceptos. Sin embargo, cuando la enfermedad está vinculada con el hacer filosofía, las cosas cambian, depende de cómo se la asuma, porque es posible malinterpretar los propios estados fisiológicos. Puede llegarse, incluso, a pretender huir del sufrimiento y buscar los más eficaces medios de evasión y de consuelo.

El carácter personal de la enfermedad y el pensamiento

Nietzsche, por motivos personales, se ha entregado a una larga investigación sobre el tema, y en textos muy claros y retrospectivos, como el prólogo escrito en el otoño de 1886 para la segunda edición La ciencia jovial, llega a indicar la dirección de sus búsquedas. Este libro, de acuerdo con nuestro autor, procede del estado corporal de un convaleciente que, de nuevo, ha recobrado su salud después de un largo periodo de enfermedad. “Pero [dice] dejemos a un lado al señor Nietzsche, ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté nuevamente sano?…” (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2). Claro, en el filósofo nada es impersonal. Lo personal, no obstante, corresponde a aquello de lo que procede su filosofía, no a los datos particulares de su biografía. Porque una filosofía es, de acuerdo con la hipótesis, una interpretación del cuerpo, una autoconfesión de los estados del filósofo. Sin embargo, esta hipótesis adquiere el carácter dinámico propio del pensamiento nietzscheano, sobre todo en la forma de introducir el ‘signo de interrogación’, para usar una expresión cara a nuestro pensador.

Cuando las condiciones de penuria hacen filosofía, como acontece con todos los pensadores enfermos – y tal vez predominan en la historia de la filosofía los pensadores enfermos –: ¿qué sucederá propiamente con aquel pensamiento producido bajo la presión de la enfermedad? Esta es la pregunta que concierne al psicólogo: y aquí es posible el experimento. (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2)

Ahora bien, se trata de la enfermedad como la vivencia más íntima y personal, pero también como la oportunidad de la experimentación. El cuerpo bajo las condiciones más adversas, bajo la presión de una larga enfermedad, se convierte, para el filósofo, en un campo de experimentación. En tales condiciones, el hilo conductor del cuerpo nos lleva por el camino del conocimiento.

En el mismo prólogo, Nietzsche señala la vía a tomar en este proceso de

experimentación con la enfermedad. Si a menudo la filosofía no ha sido más que una mala comprensión del cuerpo, no se debe a que haya una correcta interpretación. El problema radica en la forma como se han sacado consecuencias de ese estado de presión. La mayoría de los filósofos enfermos ha buscado el camino del escape, el ideal o, para usar una expresión del Zaratustra, la huida hacia trasmundos. Pero la enfermedad y la presión ejercidas sobre el cuerpo tienen otro aspecto más interesante para el filósofo: pueden ser también una oportunidad para conocer, gracias a la diversidad de matices sobre los estados fisiológicos que brinda la situación de enfermedad; lo cual se debe a que en esas condiciones es posible un alto grado de atención sobre el cuerpo y sus distintos estados, lo mismo que sobre los cambios experimentados en él. Por ello, continúa nuestro filósofo, en donde lo habíamos dejado,

nada distinto a lo que hace un viajero que se propone despertar a una hora determinada, y que luego tranquilamente se abandona al sueño: así nos entregamos los filósofos, supuesto el caso de que caigamos enfermos, temporalmente, con cuerpo y alma a la enfermedad – cerramos los ojos ante nosotros, por decirlo así. Y así como aquel sabe que hay algo que no duerme, algo que cuenta las horas y lo despertará, así sabemos nosotros también que el instante decisivo nos encontrará despiertos – que entonces algo brinca hacia adelante y sorprende al espíritu en el acto, quiero decir, en la debilidad o marcha atrás o resignación o endurecimiento u oscurecimiento, y como quiera que se llamen todos los estados enfermizos del espíritu, que tienen en contra suya al orgullo del espíritu [den Stolz des Geistes] en los días saludables (pues sigue siendo verdadero el viejo dicho: “el espíritu orgulloso, el pavo real y el caballo son los tres animales más orgullosos sobre la tierra”). (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2)

Todo este pasaje tiene el tono del entregarse al viaje y de la atención a uno mismo, en especial a los estados valetudinarios del cuerpo, por ser un fenómeno muy rico en matices. Es decir, atención y conocimiento suponen experiencia y experimentación con el cuerpo. ¿Qué hace el cuerpo en un estado de presión permanente? El estado enfermizo del espíritu toma las riendas de sí mismo, experimenta los contrastes del entregarse y seguir enfermo; experimenta la voluptuosidad de la enfermedad, por decirlo así, y el espíritu, queriendo huir,

oscurece la vida misma del cuerpo –este espíritu contrasta con el ‘orgullo del espíritu’ de los días sanos que, al parecer, no tiene la capacidad de apreciar los matices de los estados corporales. No obstante, en el aforismo 114 de Aurora Nietzsche observa un orgullo del espíritu diferente que se manifiesta en los momentos de enfermedad y que en nosotros se rebela contra el tirano sufrimiento, “para defender la causa de la vida” contra este (cf. A, §114). Así pues, dos estados corporales, salud y enfermedad, se manifiestan apoderándose del mismo pensador enfermo, al tiempo que lo hacen dos formas de orgullo del espíritu, correspondientes a estos estados. El estado de orgullo, producto de la enfermedad que se experimenta en estas condiciones, es un fenómeno digno de consideración, por cuanto la enfermedad no es un estado fisiológico permanente; más bien, en dicho estado se experimentan contrastes y matices, en él afloran las fuerzas y se manifiestan las formas y contrastes antes mencionados como espíritu orgulloso. Aquí se nos da la medida de una pregunta: ¿cómo se ordenan los impulsos? Es la pregunta por la forma como se construyen los valores y las prioridades a los que responde un cuerpo en determinadas condiciones.[1] Un estado no es sin más un estado, este puede ser interpretado de acuerdo con la disposición del cuerpo, de ahí la pregunta nietzscheana por la jerarquía de los valores a los que responden las interpretaciones del filósofo enfermo. Dependiendo del orden de prioridades, se interpreta la fisiología de acuerdo con él y surge el concepto apropiado a semejante interpretación. He ahí el experimento: “Luego de interrogarse y probarse uno a sí mismo de esa manera, se aprende a mirar con ojos más sutiles hacia todo lo que, en general, ha filosofado hasta ahora” (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2). Es la aventura del afinar los sentidos y la atención a uno mismo, el viaje interior y el descenso a los estados de enfermedad detonantes o motivos de conocimiento. Sobre todo, es el camino de búsqueda de comprensión de los diferentes estados, sus contrastes y su devenir propio.

> [En la enfermedad] uno adivina mejor que antes los desvíos involuntarios, las callejuelas laterales, los lugares de descanso, los lugares soleados del pensamiento, a que son conducidos y seducidos los pensadores que sufren y, precisamente, en tanto sufrientes; uno sabe ahora hacia dónde apremia, empuja, atrae inconscientemente el cuerpo enfermo y sus necesidades al espíritu – hacia el sol, lo plácido, lo suave, la paciencia, el medicamento, el solaz en cualquier sentido. (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2)

Pero aquí viene otra sospecha típicamente nietzscheana. Esta búsqueda de tranquilidad y de solaz, lo que llama nuestro autor “una comprensión negativa del concepto felicidad” y las éticas, las metafísicas y las físicas que se siguen de ella y que apuntan a un estar fuera, a un más allá, permiten hacer la pregunta “de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo” (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2), y no en escasos momentos de la historia. Aquí se abre un campo muy grande de investigación, basado en la propia experiencia de la enfermedad. A partir de ella, no solo se comprenden los motivos no confesados de ciertas filosofías, sino que, para un filósofo “sano en el fondo”, su presión lleva por el camino de la experimentación y de la producción de pensamiento. Resulta de ello una filosofía de la atención y de la interpretación del cuerpo… Porque no se trata de nada más. A menudo “las necesidades fisiológicas” han actuado con el “disfraz inconsciente” de “lo objetivo”, el ideal, lo “puramente espiritual”. Ese proceso ha llegado a extenderse de manera preocupante. La mala comprensión del cuerpo ha predominado, hasta el punto de ser la nota preponderante en la historia de la filosofía. Está presente en las valoraciones más altas de los individuos o de los Estados, los malentendidos respecto de la constitución fisiológica han dirigido incluso las reflexiones metafísicas. Las evaluaciones y el pensamiento derivado de ellas vienen a ser síntomas de determinadas disposiciones fisiológicas y de prioridades o jerarquías de valor procedentes de estas, y con ello se han producido filosofías y formas de acción muy concretas, es decir, históricas; es posible concebir

a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos; y aun cuando tales afirmaciones del mundo o negaciones del mundo hechas en bloque, evaluadas científicamente, carecen del más mínimo sentido, entregan sin embargo, al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas, según hemos dicho, del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contario, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos, de su pensamiento del fin, de su voluntad de final. (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2)

La experiencia del cuerpo y la comprensión que brinda sobre su sintomatología nos sitúan frente a la diversidad de matices por los que pasa un cuerpo vivo. Esa sintomatología es lo que aprende el filósofo dispuesto a hacer la aventura del cuerpo y de sus diversos estados. Ahora bien, el historiador, el psicólogo, el filósofo, movidos por la pasión del conocimiento, están en capacidad de dirigir su atención hacia los concretos síntomas fisiológicos; sin embargo, solo los pensadores que hacen de los estados mórbidos del cuerpo una experimentación pueden aprender, a partir de las diferencias entre los altos y los bajos de la fisiología, las variaciones del cuerpo y su relación con el pensamiento. La multiplicidad de esos estados abre un amplio campo para el conocimiento y el pensamiento: lo que ha filosofado hasta el momento y lo que hará filosofía. La esperanza de Nietzsche es casi una convicción que espera un nuevo tipo de filósofo:

Todavía espero que un médico filósofo, en el sentido excepcional de la palabra – uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad – tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la ‘verdad’, sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida… (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §2)

¿De dónde proviene este interés por la fisiología y por el carácter médico de la filosofía?[2] No se trata simplemente de una opción caprichosa por una perspectiva del pensar. Una de esas respuestas que da nuestro filósofo es la de su personal procedencia. En un apartado de Ecce homo, explica que su personal “fatalidad” se debe a su padre muerto muy joven y a su madre viva aún:

Esta doble procedencia, por así decirlo, del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser décadent y a la vez comienzo – esto, si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que a mí me distingue. (EH, “Por qué soy tan sabio”, §1)

La razón que da de su carácter filosófico no se refiere solo a esta procedencia. Ser a la vez decadente y comienzo no se debe únicamente a sus padres, sino también a su conocimiento de los estados de decadencia y de elevación propios de su constitución fisiológica enferma, la misma que lo lleva a transitar por esos diversos estados y a saber de su contraste. Para conocer semejantes estados, tiene un "olfato más fino" que otros hombres, ha experimentado tales estados y aprendido de ellos. "En este asunto soy el maestro par excellence – conozco ambas cosas, soy ambas cosas" (cf. EH, "Por qué soy tan sabio", §1). Por constitución corporal lleva ambas cosas en sí mismo. El cuerpo no aparece, pues, como una metáfora en Nietzsche. La presión de la enfermedad se expresa en el filósofo de otra forma: en los momentos más fuertes de la enfermedad surgen libros con una gran exuberancia, que calan hondo en los problemas. En el momento más bajo, en su minimum, surge El viajero y su sombra, pues entonces sabía mucho de sombras. De la misma forma, la explicación que da del surgimiento de Aurora es fascinante. El influjo del invierno en la circulación de la sangre y en los músculos "casi" condiciona lo que aparece en el libro: "Al invierno siguiente [después de El viajero y su sombra], mi primer invierno genovés, aquella dulcificación y aquella espiritualización que están casi condicionadas por la extrema pobreza de sangre y de músculos produjeron Aurora" (EH, "Por qué soy tan sabio", §1).

Esa relación entre estado fisiológico y pensamiento se da en nuestro filósofo de una manera nada impersonal. En el fondo, Nietzsche perfila su pensamiento desde el punto de vista afirmativo de la existencia, aun conociendo y habiendo tenido la experiencia de los grados más bajos y decadentes de la fisiología. Incluso, si se ha dado en él, en algún momento, la tendencia dialéctica, se da de una forma muy particular:

En medio de los suplicios que trae consigo un dolor cerebral ininterrumpido durante tres días, acompañado de un penoso vómito mucoso, – poseía yo una claridad dialéctica par excellence y meditaba con gran sangre fría sobre cosas a propósito de las cuales no soy, en mejores condiciones de salud, bastante escalador, bastante refinado, bastante frío. Mis lectores tal vez sepan hasta qué punto considero yo la dialéctica como síntoma de décadence […]. (EH, "Por qué soy tan sabio", §1)

Por mucho que los estados más bajos de la enfermedad posean un carácter decadente y uno de sus frutos sea la dialéctica –"la perfecta luminosidad y la jovialidad, incluso la exuberancia de espíritu", características de Aurora, surgen en antítesis con la debilidad fisiológica propia de esa época de su vida–, dicha dialéctica produce en Nietzsche, más bien, cierta agudeza y frialdad para la consideración de los particulares problemas filosóficos que le preocupan. El original examen de la moral, desarrollado por Nietzsche en Aurora, por ejemplo, lleva su impronta personal cuando aborda el tema desde el punto de vista de la experiencia propia de la enfermedad. Así pues, en ese libro asume una perspectiva histórico-psicológica, a partir de la cual critica el origen metafísico de la moral, valiéndose de hechos tomados de la biología y de la historia de la cultura; de este modo, el examen de los motivos humanos lleva a Nietzsche hacia la comprensión de cómo se configura el sentimiento de poder como motivo fundamental de las valoraciones y de la acción moral. Sin embargo, lo que nos interesa, por el momento, es que en los estados más decadentes del cuerpo enfermo, en su minimum, Nietzsche logra un aprendizaje para el conocimiento: afina sus sentidos para percibir matices. De ahí el estilo afiligranado en el análisis de la moral que se percibe en el libro. Por eso decíamos más arriba que la "claridad dialéctica" era muy particular en nuestro autor.

A los diagnósticos médicos sobre la posible existencia de cualquier degeneración fisiológica causante de las molestias en su mente, Nietzsche agrega una visión personal sobre sus estados. Según él, no pudo demostrarse ningún tipo de trastorno, ni fiebre, ni dolencias nerviosas o estomacales en su cuerpo que estuvieran produciendo perturbaciones en su mente: "imposible demostrar ninguna degeneración local en mí; ninguna dolencia estomacal de origen orgánico, aun cuando siempre padezco, como consecuencia del agotamiento general, la más profunda debilidad del sistema gástrico" (EH, "Por qué soy tan sabio", §1). Su explicación se dirige a otra parte. Se trata del sistema entero, de los tránsitos de estados de debilidad a estados donde la fuerza aumenta. El conocimiento sobre sí mismo, proporcionado por los grados de atención a los cambios fisiológicos, lo lleva a percibir esos contrastes producidos por las altas y bajas de la fuerza corporal y a considerar con cuidado las diferencias de estados de vitalidad, con el fin de sacar conclusiones más allá de sus dolencias particulares. Busca consecuencias para la filosofía. Así, por ejemplo, en la explicación sobre su vista: "También la dolencia de la vista, que a veces se aproxima peligrosamente a la ceguera, es tan solo una consecuencia, no una

causa: de tal manera que con todo incremento de fuerza vital se ha incrementado mi fuerza visual" (EH, "Por qué soy tan sabio", §1).

No obstante, a renglón seguido puntualiza que esos contrastes no son estados absolutos y estables, sino subidas y bajadas, periodicidad, de la fuerza vital. Hundirse hasta el minimum da un conocimiento profundo y agudo de la periodicidad del cuerpo y de la vida. Este conocimiento de los contrastes, de esa periodicidad de la fisiología, lo lleva a no tomar partido por una vida enferma o saludable en absoluto. Esta experiencia da la medida de lo que llamamos el experimento de la enfermedad. Es una comprensión de la vida como experimento de quien conoce. Incluso, esta afirmación puede ser, también, la de la vida como devenir. La evolución del estado de enfermedad le da la pauta a su conocimiento, la decadencia es para el filósofo una experiencia en carne propia:

– Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga, de años, – también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de décadence. Después de todo esto, ¿necesito decir que yo soy experto en cuestiones de décadence? La he deletreado hacia delante y hacia atrás. Incluso aquel afiligranado arte del captar y comprender en general, aquel tacto para percibir nuances, aquella psicología del 'mirar por detrás de la esquina' y todas las demás cosas que me son propias no las aprendí hasta entonces, son el auténtico regalo de aquella época, en la cual todo se refinó dentro de mí, la observación misma y los órganos de ella. (EH, "Por qué soy tan sabio", §1)

Como se observa aquí, el experimento es muy concreto. Ascender hasta los "conceptos y valores más sanos", desde los momentos más bajos de la fisiología y de la existencia, eso sí, con la claridad dialéctica que brinda la enfermedad, y, desde la altura, "plenitud y autoseguridad de la vida más rica", descender para comprender mejor "el secreto trabajo del instinto de décadence [Décadence-Instinkts]" (EH, "Por qué soy tan sabio", §1). Obsérvese que lo llama 'instinto', lo cual se debe a ese conocimiento incorporado producto de la decadencia como experiencia vital. Eso es lo que vive en los momentos más bajos a los que lo lleva la enfermedad.

Las conclusiones del cuerpo enfermo y el cuerpo sano: el camino personal de Zaratustra y su experiencia del sufrimiento

Llegados aquí, es necesario profundizar en un aforismo de Aurora, el 114, llamado “Del conocimiento del que sufre”. Allí se ilustra bien lo que venimos exponiendo acerca de la periodicidad de la vida y de los estados fisiológicos. En principio está escrito en un tono impersonal, refiriéndose a los enfermos atormentados por el dolor durante un periodo largo de tiempo, pero a los que no se les ha nublado el entendimiento por su causa. Están lo suficientemente lúcidos como para poder experimentar y observar las variaciones de sus cuerpos y con ello adquieren un conocimiento suficiente sobre los avatares de la vida y sus fuerzas. Ese terrible y prolongado estado no es irrelevante para el conocimiento, descontados “los beneficios intelectuales” que en esos momentos producen la soledad y la emancipación de las obligaciones y las costumbres.

Lo primero que se transforma es la mirada a las cosas: el que sufre “lanza una mirada terriblemente glacial hacia fuera, a las cosas” (A, §114). El mundo se transforma ante sus ojos. Sale de sí y mira desde un estado corporal que no es el de la salud. Ahora bien, no deja de ser curiosa la afirmación de Nietzsche. Para el enfermo, las cosas han perdido el atractivo engañoso que poseen habitualmente para el hombre sano. Este no tiene por lo general una visión clara de las cosas, a menudo se deja engañar por ellas y, sobre todo, esta visión es inseparable de su estado sano. En el estado mórbido, por el contrario, el enfermo se sumerge en las cosas, experimenta las contradicciones de la fisiología. Pero ahí se delata la consecuencia más importante, pues esta lucidez es dada por la atención a sí mismo, posible en este estado: “sí, él se ve a sí mismo tendido delante de sí, sin plumaje alguno y sin colores” (A, §114). Sumergido en las cosas también obtiene una visión de sí mismo igual de glacial y poco engañosa. Ahora bien, ¿qué pasa con el estado del enfermo?, pues podría vivir en un estado “imaginario”, según nuestro filósofo. Podría engañarse respecto del valor de la vida y quedar preso del sufrimiento. En otras palabras, en ese estado mórbido puede llegar a ser pesimista con facilidad. Pero la expectativa nietzscheana de la enfermedad como experimento del que conoce y la lucidez que, en dicha condición, le brinda a este último su entendimiento producen en el enfermo la “suprema desilusión del dolor”; no obstante, esa visión de sí mismo y de las cosas, por más decepcionante que sea, semejante desilusión, producto de una

visión glacial, es el único medio del enfermo para liberarse del dolor.

Junto con la desilusión, se produce una “enorme tensión de la inteligencia” de cara al dolor. Esta hace que todo “brille con una nueva luz”: se produce un conocimiento tan agudo –por lo mismo, frío–, que las “nuevas iluminaciones” dan lugar a un alto estado de excitación. Es tan poderosa esa excitación como para ofrecer consuelo a la seducción del suicidio “y hacer que seguir viviendo parezca al que sufre algo sumamente deseable” (cf. A, §114). Este cuerpo irritado, enervado, excitado, es también un cuerpo enfermo, pero la perspectiva asumida aquí nos lo muestra luchando por no terminar siendo esclavo de su estado, por no dejarse seducir por la decadencia de la enfermedad. El enfermo, aquí, conoce. Llegado a este punto, nuestro enfermo piensa con desprecio sobre la nebulosa irreflexividad del sano, incluso de las ilusiones “en las que antes jugaba consigo mismo”. Obtiene placer al conjurar el desprecio hacia la vida que produce el dolor persistente y, de ese modo, hace sufrir amargamente al alma. Este “contrapeso” surge como efecto de un momento de lucidez tal. Así, en virtud de la necesidad de ese contrapeso, ahora el enfermo se para frente al “dolor físico”. Apela a su esencia –puntualiza Nietzsche– diciéndose: “[…] ¡toma tu dolor como una pena que te impones a ti mismo! ¡Disfruta de tu superioridad como juez! […] ¡Elévate sobre tu vida como lo haces sobre tu dolor, mira abajo hacia tus profundidades y tu abismo” (A, §114). La necesidad de contrapeso – antes hablamos de instinto de décadence– ha hecho que el enfermo se eleve y mire desde ahí, con fría lucidez, su minimum, su decadencia. De este modo, ha hecho su aparición el orgullo y no el pesimismo, al contrario de lo que debería esperarse.

Nuestro orgullo se rebela como nunca: se tiene como un estímulo incomparable contra un tirano como el dolor y contra todas las insinuaciones que nos hace para que ofrezcamos testimonio contra la vida, – precisamente para defender la causa de la vida contra el tirano. (A, §114)

De un momento a otro hemos asumido una nueva perspectiva, gracias al orgullo; desde lo alto, desde la claridad dialéctica y el elemento personal del orgullo, nos damos cuenta de que es posible representar “la causa” de la vida. En esta forma de asumir el sufrimiento se encuentra el toque particular de la experiencia

nietzscheana: no opta por el pesimismo concediéndole el triunfo al dolor. Contra el tirano se asume el punto de vista de la vida; así se defiende uno de todo pesimismo, para que este "no aparezca como consecuencia de nuestro estado" (A, §114). La filosofía que asumamos, pues, es 'consecuencia' de 'nuestro' estado.

Llegados a este punto en la lectura del aforismo, es notorio el cambio en el tono del escrito. Nietzsche abandona la tercera persona y parece involucrarse en el 'nosotros'. Es como si nos estuviera haciendo una confidencia sobre su vida, pero con un énfasis más amplio que el de la vida particular del señor Nietzsche. "Pero dejemos a un lado al señor Nietzsche" (CJ, "Prólogo a la segunda edición", §2). Está refiriéndose a las consecuencias del estado prolongado de enfermedad para una filosofía que mira desde la perspectiva de la vida y sus avatares.

Se ha producido un nuevo giro. En este estado se vislumbra la curación. El orgullo se presenta como una forma muy alta de juicio, que lleva consigo "abiertas convulsiones de arrogancia" (A, §114) y, no obstante, fue, en su momento, una medida de defensa apropiada contra el dolor y sus seducciones. A partir de este rechazo del orgullo, ya se alcanzan a presentir la curación y la calma. Así, el primer efecto de este giro en la disposición corporal es que nos defendemos contra lo que nuestro filósofo llama "el poder superior" de la arrogancia; ahora, quién lo iba a pensar, nos peleamos contra el orgullo como si esta vivencia hubiese sido algo único y muy personal –he ahí un Nietzsche, podríamos decir, más íntimo en sus afirmaciones–. Se exige, de esa manera, un "antídoto" contra el orgullo con el cual "hemos soportado el dolor". Ya es el momento de observar lo que ha acontecido, sobre todo porque, de todos modos, el dolor nos ha vuelto en extremo "personales". Sí, se trata de una vivencia propia, no obstante, también es necesario ver lo que aprendimos, esto es, qué de todo ello enriquece nuestro conocimiento: "queremos extrañarnos y despersonalizarnos, después de que el dolor nos haya hecho durante demasiado tiempo violentos y personales" (A, §114).

Esta, tal vez, es la razón por la cual el aforismo cambió de tono. De la descripción del dolor en ciertos hombres se pasa a una especie de confidencia personal, pero con el fin de sacar consecuencias, por decirlo así, más universales: cuáles fueron los efectos de una prolongada enfermedad para determinada filosofía.

Apartamos de nosotros al “poderoso” orgullo, como si fuera otra enfermedad y otra convulsión. Para el hombre sufriente, al que no se le nubla el entendimiento, esta experiencia del dolor le enseña a ver las cosas y, sobre todo, sus estados con la claridad glacial de la distancia. Enfermos, hemos aprendido otra perspectiva, a vernos a nosotros mismos y a ver las cosas desde el lado de la vida. Es el experimento del que conoce: verse a sí mismo y observar las cosas con la frialdad del entendimiento. En ese estado comprendimos algo y, una vez apartado el orgullo, como otro estado pasajero,

miramos de nuevo al hombre y la naturaleza – con un ojo más exigente: nosotros recordamos con una sonrisa melancólica que ahora sabemos algunas cosas nuevas y diferentes que antes: ha caído un velo sobre ellas – ¡cuánto nos refresca ver de nuevo la vida bajo una luz tenue y salir de la claridad terriblemente insípida en la que, como sufridores, vivimos las cosas y a través de ellas! (A, §114)

Lo hemos dicho, aquí no solo hubo conocimiento teórico, sino también, y sobre todo, una experiencia. Es el acento propio de la filosofía nietzscheana, que no exige solo especulación, sino un conocimiento salido de la vivencia de quien quiso aventurarse en la observación de sí mismo, sin miedo. Una vez aquí, ganamos un punto de vista “más exigente” sobre la claridad glacial de la vida. Lo hicimos a través del dolor y, con él en la carne, aprendimos a ver “a través de” las cosas, con la distancia que exige el deseo irrestricto de conocer. Pero no hay que llevarse a engaños, esta distancia no es contemplativa. Ganamos la perspectiva de la vida, aprendimos sobre su periodicidad en nuestro cuerpo. Altos y bajos estados fisiológicos, salud y enfermedad prolongada, contrastes dialécticos en la sensación del cuerpo nos hacen ganar, por medio de nuestra experiencia, en carne propia, por así decirlo, el punto de vista del devenir de la existencia. Pero vuelve a caer el velo de la apariencia que con frecuencia nos engaña acerca de las cosas cuando estamos sanos. No obstante, ahora conocemos algo más. Así lo indica el final emotivo del aforismo: “no nos enojamos si los encantamientos de la salud comienzan de nuevo a jugar – nos quedamos mirando como transformados, piadosos y todavía cansados. En este estado no se puede oír música sin llorar” (A, §114).

Este aforismo 114 de Aurora, ya lo hemos visto, no solo nos propone un punto de vista muy personal sobre las relaciones entre conocimiento, por un lado, y enfermedad y dolor, por el otro. Ofrece también una buena comprensión de las consecuencias del temperamento del filósofo sobre su filosofía. Ahora, ganada esta reflexión sobre la experiencia del que conoce, volvemos sobre el carácter del temperamento nietzscheano descrito en "Por qué soy tan sabio", en Ecce homo. En el aforismo 1 nuestro filósofo nos describía su propia vivencia de la décadence. Pero el rasgo más propio de su carácter viene presentado a renglón seguido, en el §2 del mismo apartado. Se trata de su vivencia de la propia salud. "Descontado, pues, que soy un décadent, soy también su antítesis" (EH, "Por qué soy tan sabio", §2). Está claro que su vivencia obedece a otra variación, la antítesis de la decadencia. El decadente, por carácter, elige solo aquello que lo perjudica y, por ello, la consecuencia de su temperamento sobre su filosofía viene a ser el pesimismo. La prueba de que no es un decadente puro nos la da el hecho de que Nietzsche eligió "instintivamente", de acuerdo con él, "los remedios justos contra los estados malos" (EH, "Por qué soy tan sabio", §2). Forma parte de su proceso filosófico la vivencia de la decadencia, con ella aprendió a afinar su "captar y comprender en general" (EH, "Por qué soy tan sabio", §1). Su conocimiento se afinó, se volvió afiligranado. Así, "como ángulo, como especialidad, yo era décadent" (EH, "Por qué soy tan sabio", §2). Su experiencia le dio un punto de vista sobre la vida, que no era el único, es decir, le enseñó a percibir el detalle y, por lo mismo, las múltiples perspectivas. Había que descender para aprender de la periodicidad de los estados fisiológicos, pero esa misma vivencia le enseñó a mirar desde la altura, desde el ángulo de la vida. La vivencia se volvió experimento del que conoce.

En nuestro filósofo, no obstante, se manifiesta también una tendencia instintiva a buscar los remedios apropiados. Por eso, piensa, está sano: "como summa summarum yo estaba sano" (EH, "Por qué soy tan sabio", §2). Esa tendencia a no dejarse "tratar por médicos" le servía para buscar lo que necesitaba. Ahora bien, para poderse sanar a sí mismo, la condición "– cualquier fisiólogo lo concederá– es estar sano en el fondo" (EH, "Por qué soy tan sabio", §2). Por ello, dijimos arriba que el hecho de ser la antítesis de la decadencia es el rasgo más propio del carácter de Nietzsche, de acuerdo con él mismo. Curarse a sí mismo –incluso del orgullo, como expusimos más arriba– es lo característico de "un ser típicamente sano", incluso el estar enfermo puede ser "un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir" (EH, "Por qué soy tan sabio", §2). Es un rasgo de fuerza vital darse a sí mismo los remedios, porque se trata de más-vivir. Los libros del filósofo pertenecientes al periodo medio son un buen ejemplo no

solo de dialéctica, sino que también son expresión de salud, aunque parezca paradójico –en la segunda parte de este escrito desarrollaremos el tema del cuerpo, cuando tratemos los libros del periodo medio de Nietzsche. Vista esa época desde la comprensión de Ecce homo, es posible observar cómo estaba presente ya la perspectiva de la vida:

Así es como de hecho se me presenta ahora aquel largo periodo de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido, saboreé todas las cosas buenas e incluso las cosas pequeñas como no es fácil que otros puedan saborearlas, –convertí mi voluntad de salud, de vida, en mi filosofía… (EH, “Por qué soy tan sabio”, § 2)

Aquí, la perspectiva de la vida que Nietzsche gana para su filosofía aparece vinculada con la voluntad de salud; así se ve él mismo como filósofo. El punto de vista de la salud es una característica de conjunto, de ver la vida desde lo general, desde la salud misma. Los estados valetudinarios le han dado una visión más fina para el detalle, lo pequeño, el matiz. Tal visión se veía impedida por el uso del lenguaje para nombrar sólo estados internos superlativos, lo mismo que por el espacio limitado y general al que nos restringe la forma como se configuró el alcance de nuestros sentidos (cf. A §§115 y 117). Ver la propia vida y la vida en general desde la salud, lo mismo que experimentar la enfermedad situado ahí, lo llevaron a dejar de ser pesimista: “el instinto de autorrestablecimiento me prohibió una filosofía de la pobreza y del desaliento” (EH, “Por qué soy tan sabio” §2).

Existe un texto en Así habló Zaratustra, de carácter autobiográfico, en el que se muestra esta tensión en Nietzsche hacia el pesimismo, de la que habla que se habla en “Por qué soy tan sabio”, que, sin embargo, fue superada al adoptar una perspectiva más saludable: la de la vida. Lo que es interesante es la relación entre esa tendencia a sucumbir en el pesimismo y el carácter metafísico que adquiere todo pensamiento en este estado. Se trata del tercer discurso de Zaratustra en la primera parte, el texto que lleva por título “De los trasmundanos”.[3]

Die Hinterweltler es el término utilizado por Nietzsche que, vertido al

castellano, Andrés Sánchez Pascual traduce como 'los trasmundanos'. De acuerdo con una nota, el traductor pasa literalmente el término acuñado por Nietzsche, que considera mejor que otras traducciones, como "De los creyentes en ultramundos", "De los alucinados de un mundo pretérito", "De los visionarios del más allá", traducciones que considera artificiales y, podríamos decir, demasiado complicadas para traer a nuestro idioma la idea más concreta que el filósofo quiere explorar en dicho apartado: "Nietzsche formó esta palabra por analogía con Hinterwäldler, de uso corriente, que significa: el que habita en el Hinterwald (la parte detrás del bosque), pero también: 'troglodita', 'provinciano', 'hombre inculto'. El 'trasmundano' es, evidentemente, el 'metafísico'" (Sánchez Pascual, en Nietzsche 2001[1883-1885], p. 448, n. 47).

No deja de ser interesante la génesis de la palabra, puesto que su analogía con Hinterwäldler la carga de significado metafórico en el Zaratustra. Es evidente el tono irónico y humorístico que puede tener en principio, por la sonoridad, el término: hombre provinciano e inculto. Pero, también, el 'metafísico'. En esta especie de confesión autobiográfica de Nietzsche, el primitivo Zaratustra creyó en trasmundos porque proyectó, "en otro tiempo", su ilusión "más allá del hombre", lo mismo que los trasmundanos. En esos trasmundos creyó concretar su ilusión. Pero ellos son una invención que, además, tiene una proveniencia muy humana: el deseo de apartar la vista del propio sufrimiento. Aun así, no le bastó con ello: además proyectó esa ilusión como un "mundo" inventado por un dios "sufriente y atormentado". Dicha invención, por su parte, no tiene únicamente un sentido moral, sino también cosmológico: un dios sufriente se crea un mundo para apartar su vista de sí mismo y de su sufrimiento. Examinemos el texto, en el que alcanzamos a distinguir tres etapas.

Una primera etapa nos describe la invención de Zaratustra de un dios que crea un mundo imperfecto, queriendo apartar la vista de sí mismo y de su propio tormento: "sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho" (Z, "De los trasmundanos"). Un mundo creado y puesto ante sí, donde se proyecta la contradicción eterna. Mundo trágico de la voluntad, para usar la terminología de El nacimiento de la tragedia. "Imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna" (Z, "De los trasmundanos"). Imagen puesta en frente, para huir de sí mismo; proyección eterna de la propia contradicción de un dios que no consigue estar satisfecho consigo mismo y que, con esa misma insatisfacción, logra colorear el mundo con las propias contradicciones. Es el mundo metafísico de la ley férrea de la voluntad –"un ebrio placer para su imperfecto creador"–, la

cual busca ciegamente una superación de la contradicción del mundo humano en el misterio de la tragedia. Pero no se nos olvide cómo comienza el apartado, con una confesión autobiográfica de Zaratustra: quien proyectó su ilusión en ese dios y su mundo fue el mismo Zaratustra: “en otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me pareció entonces el mundo” (Z, “De los trasmundanos”). A partir de esta contradicción, según creemos, sentida, entre un saber capaz de proyectar su ilusión y la creencia en que un dios sufriente creó un mundo contradictorio, un mundo con sentido moral y metafísico, imagen que recoge las contradicciones del sufrimiento, Zaratustra logra formularse una pregunta que, como un tirabuzón, lo saca de ese ensimismamiento entre su sufrimiento y su dios: proyectó su ilusión “¿más allá del hombre, en verdad?” (Z, “De los trasmundanos”).

Esta pregunta abre una segunda etapa en el escrito. Una especie de genealogía de la proyección metafísica de los trasmundanos. Vuelve su reflexión sobre el momento de creación de un dios como proyección propia… humana: “¡ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!” (Z, “De los trasmundanos”). Ese dios y el mundo que sostiene no son para el pensamiento el producto de una revelación; son, más bien, una invención humana, cuyo origen es el cansancio y el sufrimiento de “un pobre fragmento de hombre y de yo”, dice Zaratustra. Ese fantasmagórico mundo metafísico tiene su origen en el sufrimiento y en ese deseo de huir de él. Sabiendo esto, se cierne, así, la sospecha sobre ese “más allá del hombre”, pues, además de ser una creación humana, es probable que no haya nada allí. En otro tiempo se proyectaron las ilusiones en un mundo metafísico, pero era obra de la limitación humana, en ese mundo solo habitaban los fantasmas de un fantasmagórico creador que también era creación humana, demasiado humana. Eso es lo que tiene que decirles Zaratustra a los trasmundanos: “¿más allá del hombre, en verdad?”, ¿en un mundo verdadero y verdadero sentido del mundo y de la vida? Querer responder esa pregunta con toda honradez lo lleva a cerciorarse de ser el creador de esos fantasmas, y Zaratustra puede, desde este momento, superarse a sí mismo y no querer volver a proyectar sus ilusiones más allá del hombre.

¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he

aquí que el fantasma se me desvaneció!

Sufrimiento fue, e impotencia, – lo que creó todos los trasmundos; y aquella breve demencia de la felicidad que solo experimenta el que más sufre de todos. (Z, “De los trasmundanos”)

Zaratustra les dice algo muy interesante aquí a los trasmundanos. Ya sabemos que el mundo metafísico ha sido creado por el sufrimiento, pero también ha intervenido la impotencia de poder crear, la que se creó ideales. Nietzsche dice algo parecido en Ecce homo, al referirse a la época de Humano, demasiado humano:

No pertenece a ella [a la naturaleza de Nietzsche] el idealismo: el título dice “donde vosotros veis cosas ideales, veo yo – ¡cosas humanas, ay, solo demasiado humanas!”… Yo conozco mejor al hombre… La expresión ‘espíritu libre’ quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu devenido libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí. (EH, “Humano, demasiado humano”, §1)

No se trata de crear ideales, sino de volver a tomar posesión de sí. Tal vez esta sea la “llama más luminosa”: el tomar posesión plena de las propias fuerzas creativas. Pero por ahora nos interesa más otro aspecto que aparece en el pasaje del Zaratustra. Nos dice que el haber creado trasmundos está asociado a una “breve demencia”, la felicidad que produce proyectar las propias ilusiones, huir del mundo y ponerlas más allá del hombre. Eso produce impotencia y sufrimiento, pero el cansancio es también una especie de embriaguez nociva, pues aísla del mundo y proyecta un mundo multicolor por fuera del hombre. Es la auténtica embriaguez de los trasmundanos; su felicidad y placer consisten en huir del mundo, por medio de creaciones, verdaderas manifestaciones de la voluptuosidad propia del sufrimiento y del pesimismo.

En el §50 de Aurora, Nietzsche hace una interesante caracterización de la embriaguez que nos da algunas luces sobre lo que venimos exponiendo. El aforismo se llama “La creencia en la embriaguez”. Comienza describiendo el carácter de un determinado tipo de hombres “que viven instantes sublimes y de

éxtasis", cuyo placer, producido en esos instantes, entra en abierto contraste con sus condiciones normales, cuando "se sienten miserables y desconsolados". En esos momentos consideran aquellas vivencias "como su verdadero sí mismo, como 'yo'", a causa del enorme desgaste de fuerza nerviosa implicada en esa suerte de elevación. Por lo mismo, también piensan su miseria y falta de consuelo como "consecuencias de lo que está fuera de 'ellos mismos'" (A, §50). Es de resaltar la importancia dada por Nietzsche al desgaste de fuerza nerviosa en los estados de embriaguez; este produce el señalado contraste y la felicidad consiguiente que en esos momentos de elevación no se percibe como producto del cansancio y del deseo de huir de él. La sentida diferencia de estados, junto con el desprecio de lo exterior que sobreviene en estos hombres, es generadora del sentimiento de venganza que, se puede decir, se dirige incluso en contra del propio cuerpo. "La embriaguez les parece la verdadera vida, el verdadero yo, no viendo en los demás sino enemigos que tratan de impedirles o de obstaculizarles el placer de su embriaguez, ya sea esta de naturaleza espiritual, moral, religiosa o artística" (A, §50).

Vemos con qué claridad Nietzsche describe muy bien la psicología de estos embriagados; de la mano de ella avanzamos en la comprensión del apartado del Zaratustra que venimos comentando más arriba. En la base de lo que dice Zaratustra sobre esa época, cuando proyectaba sus ilusiones más allá de lo humano, estaría esta comprensión de Nietzsche sobre el origen del éxtasis. La sobreexcitación y el desgaste consiguiente de la energía nerviosa, propios del estado de éxtasis, llevan a creer que la felicidad se encuentra en esa clase de estado, más aún, el cansancio encubierto por él también da origen a la venganza. Antes de volver sobre el Zaratustra, terminemos de examinar el aforismo de Aurora, para entender mejor el alcance de lo que describe Zaratustra.

Aunque Nietzsche habla de que estos "ebrios entusiastas" han sembrado, sobre todo, el descontento y el cansancio "con respecto a ellos" mismos, podemos decir que aquí, además, se encuentra el origen del desprecio con respecto a todo lo que les rodea: "estos no hacen más que sembrar incansablemente esas malas hierbas que son el descontento con uno mismo y con el prójimo, el desprecio del mundo y de la época" (A, §50). En estos hombres, cansancio y venganza se encuentran en íntima relación. Nietzsche los llama "desenfrenados, lunáticos y medio dementes", incluso "genios", y les achaca buena parte de los males de la humanidad. Esta afirmación es interesante, puesto que la venganza que el autor le atribuye atribuye a una moral pesimista proviene de la fatiga y la sobreexcitación nerviosa, lo mismo que del entusiasmo producido por esos

estados de éxtasis. Un estado de cansancio nervioso produce fantasmagorías, creaciones magníficas y multicolores, también la creencia en esa embriaguez como la auténtica manifestación de sí. Estos embriagados entusiastas no se percatan de la proveniencia de sus éxtasis, es decir, del deseo de escapar del sufrimiento y la miseria sentidos. De la mano de esa creencia son capaces de producir religiones, reformas morales, arte, incluso Estados. Los caracteriza lo desmesurado de sus estados, les falta el dominio de sí. Se presentan como reformadores e inspirados, con la contundente arma de decir y hacer creer que eso no proviene de ellos, como si fuese una inspiración divina. Nietzsche se atreve a sentenciar:

Para colmo, esos entusiastas cultivan con todas sus fuerzas la creencia en la embriaguez espiritual como cree el que vive en la vida misma. ¡Es, en efecto, una creencia terrible! Del mismo modo que hoy se corrompe a los salvajes con ‘aguardiente’, hasta hacerles perecer, toda la humanidad ha sido envenenada lenta y radicalmente por los aguardientes espirituales que producen esos sentimientos narcóticos y por quienes mantenían vivo el deseo de experimentar dichos sentimientos. Tal vez la humanidad perezca por esta causa. (A, §50)

Este final del aforismo nos permite también sacar algunas conclusiones sobre esa segunda etapa que distinguimos en el texto del Zaratustra, y que venimos comentando. Si, como hemos hecho con el §50 de Aurora, nos guiamos por la descripción psicológica que hace el propio Nietzsche sobre los embriagados extasiados, es de suponer que Zaratustra habría actuado como cierta parte de la humanidad entusiasta, produciendo sus propios narcóticos espirituales, creando un dios y su mundo y, con ello, proyectando su propio cansancio y sufrimiento, en la búsqueda del placer y, por qué no, del consuelo narcótico como una suerte de remedio para el sufrimiento sentido. Esta misma comprensión sobre sus propias creaciones autoriza a Zaratustra para hablar a los creadores de trasmundos y mostrarles la procedencia y el sentido de lo que producen. Para crear trasmundos, se requiere, no obstante, de una fuerte creencia en sí mismos y, por ende, en que su embriaguez es de inspiración divina. Ya vimos el mecanismo de esa embriaguez. Crear trasmundos es una forma de consuelo porque proviene de sentimientos narcóticos producidos en estados de embriaguez; de tal modo que estos últimos estados son buscados con el fin de alejar el sufrimiento,

proyectándolo fuera del hombre. Esto hizo Zaratustra en otro tiempo.

Ahora sí podemos entrar a una tercera etapa en “De los trasmundanos”. Ya en la segunda se observaba un mecanismo fisiológico que produce los sentimientos narcóticos y elevados a partir de los cuales se crean trasmundos. En el lugar donde puede señalarse otra inflexión del texto en el Zaratustra se va a hacer más evidente el papel de la fisiología en la creación de trasmundos y, ligado a este, el origen de estos últimos a partir del querer. La fatiga lleva a querer elevarse más allá del hombre de un solo salto:

Fatiga, que de un solo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundos.

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó del cuerpo, – con los dedos del espíritu el trastornado palpaba las últimas paredes. (Z, “De los trasmundanos”)

Fatiga del cuerpo “que ya no quiere ni querer”, el cuerpo, incluso, desesperó de su querer. Esa huida ha sido provocada por el cuerpo mismo que, queriendo huir de sí mismo y de su sufrimiento, es capaz de sacrificar su propio querer. Pretendiendo huir de sí y sacrificando hasta su propio querer, los trasmundos son producidos por un cuerpo fatigado. Esta tercera etapa señala el punto fundamental de la crítica a los trasmundanos: la procedencia de esos mundos es fisiológica y, de acuerdo con la psicología nietzscheana, está basada en un querer que ya no quiere y en el sistema de creencias implícito en la psicología de la embriaguez. He aquí lo que dice Zaratustra, corroborando la conexión entre “De los trasmundanos” y el §50 de Aurora: “Entonces estos ingratos se imaginaron estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra. Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra” (Z, “De los trasmundanos”).

Ahora bien, es necesario aclarar que la embriaguez no es un estado psicológico sin más; es, ante todo, un estado psico-fisiológico. De ahí su fuerza productora. No se trata solo de la producción de sentimientos narcóticos, como si dijéramos, ideales. Esos sentimientos nacen de la fatiga del cuerpo y, por lo mismo, tienen,

puesto que se trata de un querer, la potencia de producir una metafísica, un sentido del mundo y de la vida: “fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, – oyó que el vientre del ser le hablaba” (Z, “De los trasmundanos”). El ser, fundamento de todo, sustento del mundo, es un producto de la fisiología y de la creencia en sí mismos de hombres que querían huir de sí mismos, de la tierra y del mundo, fue creación de su embriaguez con narcóticos espirituales; de esa manera, el mundo metafísico quedó instaurado y adquirió tanta fuerza y realidad que, con su poder narcótico, incluso tiene el poder de hacer desear al cuerpo pasar a ese otro mundo más allá de la tierra y del hombre. ¡De un solo salto! Y mortal. “Y entonces [el cuerpo] quiso meter la cabeza a través de las últimas paredes, y no solo la cabeza, – quiso pasar a ‘aquel mundo’” (Z, “De los trasmundanos”). La fuerza de esa creencia tiene el poder de producir realidad y hace de ese mundo algo pleno de ser.

El examen nietzscheano de la procedencia de los trasmundos, en boca de Zaratustra, lo lleva a rastrear lo que hace el cuerpo cansado y desesperado por huir de la tierra: lo sorprende en la inflexión de crear sentidos para el mundo, pero por fuera de este. Saca su fuerza de convicción del estado de embriaguez que produce una fuerte creencia en sí de los trasmundanos y en el consuelo que producen los estados de elevación, ello hace que el cuerpo se sienta a gusto fuera de sí y del mundo humano. Así se da nacimiento al mundo metafísico y a su sentido moral.

Pero ‘aquel mundo’ está bien oculto a los ojos del hombre, aquel inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste; y el vientre del ser no habla en modo alguno al hombre, a no ser en forma de hombre. En verdad, todo ‘ser’ es difícil de demostrar, y difícil resulta hacerlo hablar. Decidme, hermanos míos, ¿no es acaso la más extravagante de todas las cosas la mejor demostrada? (Z, “De los trasmundanos”)

Lo más lleno, paradójicamente, es lo más vacío. La expresión de Zaratustra es clara: el cuerpo “oyó que el vientre del ser le hablaba”. O creyó que lo hacía, pero esto es una ilusión proveniente del deseo de huir del sufrimiento. Sin embargo, ese vientre está vacío. Todo ‘ser’ está vacío; es invención humana, demasiado humana y en ella interviene el cuerpo. Tiene siempre un origen, no

precede a nada. Pero la afirmación más interesante es que el cuerpo quiso pasar a ese otro mundo, de golpe. Si ese mundo está vacío, lo que se manifiesta es la aspiración del cuerpo a la nada. El cuerpo quiso la nada celeste, como bien dice Zaratustra. En su búsqueda de consuelo, aspiró a la nada. Su huida hacia el 'ser' fue hacia la nada y ese vientre vacío que manifiesta al ser. Todo ello es resultado del cansancio del cuerpo que, en estas condiciones, ya no quiere ni querer. Ese ser solo habla del hombre y de un hombre cansado.

A continuación viene un segundo aspecto que revela la profunda apuesta nietzscheana por el cuerpo.

Sí, este yo y la contradicción y confusión del yo continúan hablando acerca de su ser del modo más honrado, este yo que crea, que quiere, que valora, y que es la medida y el valor de las cosas.

Y este ser honradísimo, el yo – habla del cuerpo, y continúa queriendo el cuerpo, aun cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para otro con rotas alas. (Z, "De los trasmundanos")

¡El yo habla honradamente del cuerpo! No es fundamento. El texto en este punto adquiere un cariz interesante. La teoría del origen fisiológico de los trasmundos nos pone en abierta oposición con la filosofía de la subjetividad. Por más que el yo "creador" quiera, con sus mundos fantasmagóricos, huir de la tierra y de los hombres, "continúa queriendo el cuerpo", como se dice en el texto anteriormente citado. La huida hacia la nada es también querida por el cuerpo.

El yo, en este caso, al hablar del cuerpo y al quererlo, nos muestra con toda honradez su proveniencia fisiológica. Por más que quiera huir hacia la nada, no hace más que hablar de lo que quiere su cuerpo, "aun cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para otro con rotas alas" (Z, "De los trasmundanos"). Ahora bien, cuanto más honrado es, cuanto más habla del cuerpo y de la tierra, tanto más clara es su relación con estos y tanto más clara es su procedencia de las fuerzas fisiológicas: "El yo aprende a hablar con mayor honradez [redlicher][4] cada vez: y cuanto más aprende, tantas más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra" (Z, "De los trasmundanos").

Esta honradez nos revela una nueva potencia de crear sentido de carácter fisiológico. Gracias a ella, se está en capacidad de aceptar con mayor entereza el sentido de la tierra y actuar de acuerdo con él, sin pretender huir de esta. Podría decirse que así se asumen el sufrimiento, la enfermedad y el cansancio, pues, gracias a la honradez, se nos revela que forman parte de la vida misma:

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseño a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! (Z, "De los trasmundanos")

El orgullo del que aquí habla Zaratustra no es otro que el volver a tomar posesión de la propia potencia creadora del cuerpo y de la tierra. El sentido de la tierra no es el ser metafísico; es algo que se crea a partir de las fuerzas inmanentes propias de lo que experimentamos como lo más terreno: nuestro cuerpo. El nuevo orgullo se manifiesta en el crear. Así se puede volver a andar el camino ya recorrido por los hombres, sin querer huir de él, sino asumiendo como propias las fuerzas inmanentes de la tierra. "Una nueva voluntad enseño yo a los hombres: ¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno y no volver a salirse a hurtadillas de él, como hacen los enfermos y moribundos!" (Z, "De los trasmundanos").

De esas fuerzas no se puede escapar porque fueron ellas las que, incluso, crearon los trasmundos –no es trayendo unas fuerzas externas a lo humano como se superan los trasmundos y su visión negadora de la existencia, son las fuerzas inmanentes las que le pueden dar forma a una manera nueva de asumir la vida, como, por ejemplo, los llamados por Nietzsche 'impulsos malvados', sobre los que hablaremos en la segunda parte de este libro. De cualquier forma, el cuerpo ha querido también huir de la tierra proyectando su ilusión más allá del hombre. Aun así, en este momento se trata de querer ese camino ya recorrido por el hombre. Zaratustra, por su parte, saca consecuencias de su evaluación:

De su miseria querían escapar [los que despreciaron el cuerpo y la tierra], y las estrellas les parecían demasiado lejanas. Entonces suspiraron: "¡Oh, si hubiese

caminos celestes para deslizarse furtivamente en otro ser y en otra felicidad!" – ¡entonces se inventaron sus caminos furtivos y sus pequeños brebajes de sangre! […]

Indulgente es Zaratustra con los enfermos. En verdad no se enoja con sus especies de consuelo y de ingratitud. ¡Que se transformen en convalecientes y en superadores, y que se creen un cuerpo superior! (Z, "De los trasmundanos")

Y con esto arribamos al objetivo de esta evaluación. Zaratustra no solo hace un diagnóstico de sí mismo y de los enfermos que han creado los trasmundos. También viene a anunciar las potencias inmanentes al cuerpo y a la vida como creadoras. El cuerpo, en la filosofía nietzscheana, es el objeto de las evaluaciones, diagnósticos y, además, el hilo conductor que hay que seguir para recuperar el sentido y las potencias de la tierra y del cuerpo. El mismo cuerpo buscó formas de consuelo para la enfermedad y el sufrimiento –padecidos por el propio Nietzsche y por su personaje Zaratustra–, especies de brebajes de vida y de felicidad "en otro ser" que, en vez de querer el cuerpo, proporcionaban una huida del propio cuerpo y de las fuerzas humanas creadoras. Pero con ello, paradójicamente, desplegaban esas fuerzas creativas; se crearon un cuerpo para huir de la tierra, un cuerpo que del sufrimiento, la enfermedad y el cansancio sacó fuerzas para huir de sí mismo. El cuerpo quiso la nada del ser. Hacer un diagnóstico como este lleva a Nietzsche no solo a someter a crítica las formas de consuelo y las fuerzas que les dieron origen, sino a señalar la existencia de esas mismas fuerzas y su potencia creativa, en fin, a afirmarlas. Por ello, es posible volverse convaleciente y crearse "un cuerpo superior". Si se quiso huir del cuerpo y de la tierra creándose una especie de fisiología que buscaba consuelos trasmundanos, es porque es posible crearse un cuerpo que quiera el cuerpo y la tierra. Aquí está la fuerza de una filosofía como la de Nietzsche, cuya pretensión es seguir el hilo conductor del cuerpo, no solo como el lugar de las evaluaciones críticas, sino también como la señal para producir una nueva forma de hacer filosofía, más cercana de la vida y del cuerpo. Es la vieja pretensión de hacer de la filosofía una forma de vida y de establecer una relación orgánica entre el concepto y la vida.

En esta última etapa del texto, además de la crítica a los enfermos que crean trasmundos y consuelos para su dolor, Zaratustra aborda de forma negativa la relación entre enfermedad y conocimiento. Veamos:

Tampoco se enoja Zaratustra con el convaleciente si este mira con delicadeza hacia su ilusión y a media noche se desliza furtivamente en torno a la tumba de su dios: mas enfermedad y cuerpo enfermo continúan siendo para mí sus lágrimas.

Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honradez [Redlichkeit]. (Z, “De los trasmundanos”)

Zaratustra les ha pedido a los enfermos que se transformen en convalecientes, que procuren recuperarse de la enfermedad y, con ello, producir las condiciones para crearse un cuerpo superior a partir de las propias fuerzas fisiológicas; las mismas que hicieron posible crear trasmundos y fuegos fatuos. Zaratustra les propone crearse un nuevo cuerpo. Pero como el convaleciente apenas está saliendo de la enfermedad, puede correr el peligro de crearse dioses o de seguir creyendo en los antiguos ya muertos. Es una forma de consuelo comprensible, pues estando enfermo se desea huir del dolor, ya que este, en principio, no es asumido como parte de la vida. Ahora bien, ¡cosa curiosa!: estos hombres ya no creen con la convicción de antes, pero se radicalizan: “demasiado bien conozco a estos hombres semejantes a Dios: quieren que se crea en ellos, y que la duda sea pecado” (Z, “De los trasmundanos”). Ya no se trata solo de la ilusión proyectada en mundos metafísicos, de la esperanza puesta más allá del hombre y de la tierra. No. Ahora estos hombres desean que se crea en ellos, que su sola fuerza de convicción baste para justificar esos dioses inventados por ellos. Vuelven a los tiempos oscuros en los que “el delirio de la razón”, que proyecta las ilusiones en mundos perfectos por encima o por detrás de los hombres, “era semejanza con Dios, y la duda era pecado” (Z, “De los trasmundanos”). Solo que ahora ya no se trata de una fe ciega en esos trasmundos, cuya existencia real se quería demostrar. Si ahora la duda es pecado, es porque estos hombres quieren que se crea en ellos y en sus delirios. Pero ellos solo creen en una cosa: en sí mismos. Su fuerza está en su poder de convicción. “En verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí” (Z, “De los trasmundanos”). No obstante, se trata de un cuerpo enfermo del que quisieran escapar con gusto. Escuchan a

predicadores de la muerte, de la huida del mundo, o se convierten en ellos.

Aquí se precisa una relación más clara con el conocimiento. Para el hombre del conocimiento es necesario ser más honrado sobre la propia condición, saber sobre el cuerpo, incluso en los momentos de enfermedad, así lo expusimos unas páginas más arriba. Ahora bien, dicho saber sobre el cuerpo es un conocimiento que está en función del crear. La propuesta consiste en saber del cuerpo y de la enfermedad o, mejor, del dolor, que implica el crear, como les dice Zaratustra a los contemplativos, a quienes les falta la inocencia en el deseo y se han creado un conocimiento "inmaculado":[5] "En verdad, igual que el sol amo yo la vida y todos los mares profundos. Y esto significa para mí conocimiento: todo lo profundo debe ser elevado – ¡hasta mi altura!" (Z, "Del inmaculado conocimiento").

El conocimiento elevado, entonces, surge a partir del hundirse en su ocaso, como un conocimiento de la profundidad o del descenso a los estados más bajos de la existencia; es, pues, una comprensión del dolor y de aquello que este nos muestra cuando, como hombres del conocimiento, hacemos de la enfermedad un experimento: saber acerca de los diferentes ritmos del cuerpo y todo lo que ellos engendran.[6] El cuerpo produce pensamiento y se aprende esto hundiéndose en su ocaso, haciendo del dolor propio de la existencia una ocasión para el experimento del conocer y no para huir fuera de lo que no nos pertenece. Para ello se requiere de la inocencia del deseo, de un deseo de experimentación. Una vez preparados de esta manera, es posible un conocimiento elevado que hunda sus raíces en la profundidad:

¡En verdad, no como creadores, engendradores, gozosos de devenir amáis vosotros la tierra!

¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, ese tiene para mí la voluntad más pura.

¿Dónde hay belleza? Allí donde yo tengo que querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no se quede solo en imagen. (Z, "Del inmaculado conocimiento")

El deseo de conocimiento no se pone sobre una imagen vacía. Lleva su contenido en el sinsentido de la existencia, en lo contradictorio del sufrimiento; pero esto no acarrea consecuencias pesimistas, como ya expusimos. Zaratustra propone elevarse por encima del abismo o de lo profundo, habiendo descendido previamente hasta esas profundidades, donde adquiere el saber acerca de la fisiología en los momentos de enfermedad. Ahora sí puede elevarse hasta la propia altura. La experiencia del cuerpo, a través del dolor, ha enseñado sobre la periodicidad de la fisiología y de la vida en ella. Así surgen "creadores, engendradores, gozosos de devenir", es decir, hombres del conocimiento, pero no de un conocimiento contemplativo e inmaculado, sino de aquel conocimiento que enseña que, a partir de la enfermedad y el dolor, como partes de la existencia, también puede afirmarse la vida. Con esa voluntad de engendrar se afirma la vida, eso enseña el conocimiento fisiológico. Existe honradez en el conocimiento cuando se trata de considerar tanto la propia existencia como la existencia en general. Es la honradez, la integridad del pensador que sabe acerca del cuerpo y de su capacidad de crear a partir de las fuerzas inmanentes; sean estas malvadas o no. "De los trasmundanos" concluye con esta propuesta:

Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es esta una voz más honrada y más pura.

Con más honradez y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y cuadrado: y habla del sentido de la tierra. (Z, "De los trasmundanos")

Transición del saber sobre el dolor que nos profundiza hacia la experiencia de la duración

Las primeras cuestiones que nos planteamos con Nietzsche nos han conducido hasta su propuesta de escuchar el cuerpo, entendido como sentido de la tierra. Veamos. Nos preguntábamos por la procedencia de una filosofía. Esta pregunta, de acuerdo con Nietzsche, nos pone sobre la pista de la relación entre filosofía y cuerpo. Poder acceder a los motivos de una filosofía, a través de la fisiología, no es algo que venga dado por una escogencia caprichosa del filósofo; es, por el contrario y en primera instancia, el producto de una muy particular experiencia del cuerpo, que luego va tomando un aspecto más universal, en la medida en que el filósofo deja de lado la confidencia autobiográfica y se pregunta sobre lo aprendido en un estado prolongado de enfermedad. En Nietzsche, proponerse hacer una genealogía de las distintas filosofías consiste en señalar la distribución jerárquica de los impulsos fundamentales del filósofo. De esa manera, optar por un determinado derrotero en el pensamiento es obedecer a las valoraciones surgidas de esa distribución jerárquica de los impulsos. Una filosofía surgiría de una especie de memorias “no queridas, no advertidas” del filósofo, es decir, de sus motivos morales o no morales, pero elevados al nivel del concepto, se podría afirmar.

Con el plan de viaje así esbozado, nos preguntamos qué sucede con el pensamiento cuando brota al calor de un estado prolongado de enfermedad. Responder a esto es posible si el filósofo no solo se deja llevar por la enfermedad y el dolor, sino que intenta, más bien, hacer de su estado un experimento de quien quiere conocer. De ello resulta que se puede o bien dejarse seducir por el dolor y sucumbir en el pesimismo, o bien aprender en los estados de enfermedad y sufrimiento acerca del devenir del cuerpo y de la vida. De esto último se obtendría un conocimiento más específico sobre la fisiología y sus fuerzas, ligadas a lo que Nietzsche llama “el sentido de la tierra”, puesto que en la enfermedad se experimentarían, con cierto grado de conciencia, los ritmos del cuerpo, el contraste salud-enfermedad y se sabría cuál es la relación entre estados corporales y pensamiento.

Ahora bien, hacer el experimento involucra, como estudiaremos más adelante, el particular temperamento del filósofo. Para ilustrar este aspecto, acudimos antes a

unas páginas autobiográficas de Ecce homo, en las que nuestro filósofo intenta explicar la procedencia del pathos de su pensamiento. Nietzsche conoció a fondo la decadencia, de la cual aprendió la percepción fina para los matices y vivenció también las subidas y bajadas de la fisiología; no obstante, comprendió que en esa experiencia se puede sucumbir frente a las seducciones del dolor o intentar escapar de él huyendo del cuerpo. Ahora bien, Nietzsche no se define solo como decadente, es, ante todo, su antítesis: un afirmativo. Y esto lo lleva a buscar instintivamente los remedios apropiados, es decir, a asumir la perspectiva de la vida. Con ello se completa el experimento sin que, por obvias razones, se le pueda dar la espalda al dolor. Su carácter afirmativo no es ingenuo, sabe sobre la enfermedad, y de la mano de la experiencia de la decadencia puede afirmar la vida con más conocimiento.

En este momento, se debe hacer notar que la manera como Nietzsche plantea el experimento con la enfermedad, movido por la pasión de conocer, en función de superar las seducciones nihilistas del dolor, conlleva una especie de asimetría entre, digamos, la voluntad de hacer el experimento, sobreponiéndose al dolor más profundo, y los requerimientos instintivos, que implican o sucumbir ante el dolor o esforzarse fisiológicamente por recuperar la salud. Se podría explicar la razón de esta asimetría de una manera simple y decir que en Nietzsche la formulación del problema se debe a la violencia con que lo ataca la enfermedad y a los medios infructuosos, la mayor parte del tiempo, para lograr una cura. No obstante, como ya observamos, que haya una relación entre la vida del filósofo y su filosofía no significa, en principio, que esta sea una suerte de “biografía” conceptual de las infidencias personales. Si se pone en juego el temperamento del filósofo, es porque el pensamiento filosófico mismo implica un pathos –en el caso de Nietzsche, el de ser, por temperamento, a la vez un decadente y un afirmativo, alguien que, en el ejercicio del pensar, dice ‘sí’ a la existencia, la afirma pese al dolor, y ello se transfigura en una filosofía (cf. CJ, “prólogo a la segunda edición” §3); este es el único talente que impregna los problemas filosóficos. Ahora bien, esa asimetría se manifiesta, antes de Así habló Zaratustra, en el tema de la pasión del conocimiento, formulado de manera explícita a partir de Aurora, como una tensión entre el dolor que entraña dejarse llevar hasta el extremo por una pasión y el deseo inapelable de conocimiento, experimentado incluso por la humanidad. Nietzsche y Bergson, como ya estudiaremos, coincidirán en que el esfuerzo, la tensión y la voluntad como afecto,[7] que tienen un significado corporal innegable, aunque no exclusivo, son fuerzas capaces de llevarnos más allá de las simplificaciones de la inteligencia modelada sobre nuestras necesidades más inmediatas.

Pudimos observar en concreto, también, a partir de un texto autobiográfico de Zaratustra, cómo surgió en él la tendencia a huir del sufrimiento creando mundos metafísicos y a poner sus esperanzas e ilusiones en ellos. Pero en un esfuerzo reflexivo sobre sí, Zaratustra se dio cuenta de que fue su cuerpo fatigado quien creó trasmundos, en un intento por apartar su vista del dolor, en busca de consuelo. Con ello, descubrió que fue el mismo cuerpo el que quiso huir del mundo y de los hombres proyectando sus ilusiones en vacuas imágenes. No solo quiso escapar del cuerpo mismo, sino que, además, cifró sus ilusiones en la nada: en el ser vacío de la metafísica. Intentó darle realidad al objeto del querer que quiere la nada. La metafísica surgió como expresión de un querer que, paradójicamente, ya no quiere ni querer. Aún así, se seguía obedeciendo al cuerpo; lo cual manifiesta una tendencia afirmativa, en la medida en que, con la construcción de mundos metafísicos, se muestran con toda claridad las fuerzas inmanentes del cuerpo en la plenitud de su potencia creativa, así sea para huir del cuerpo mismo y proyectar las ilusiones del pensador en imágenes vacías, sin base en la vivencia más honrada del cuerpo. La metafísica viene a ser, de ese modo, un síntoma de los estados del cuerpo. La propuesta surge de inmediato. Con este conocimiento adquirido en el viaje por los cambios del cuerpo se puede crear, previo aprendizaje sobre las potencias de la fisiología, un cuerpo superior que obedezca a una afirmación de la vida –eso sí, llevando consigo el conocimiento del dolor.

Dadas ya las condiciones en las que debe ser resuelta la pregunta planteada al inicio de este capítulo, es necesario concretar la cuestión que dirigirá el trabajo que sigue. Es claro que Nietzsche no parte de una definición de cuerpo y de enfermedad, sino que, con su propuesta de hacer de la enfermedad un experimento del que conoce, se trata de saber acerca del cuerpo y del dolor, además, asumiendo este último como parte de la existencia o, para decirlo de otra forma, como dato imprescindible para el ejercicio filosófico que no debemos dejar de considerar. Esta es la condición que hace posible el viaje y la experiencia a través de las profundidades; de este modo, sabremos más sobre el dolor y sobre el cuerpo. Es imprescindible ahora dejar de lado las ilusiones que se proyectan y, más bien, aprender acerca del mecanismo fisio-psicológico (cf. MBM, §23) de interpretación que marca la relación entre cuerpo y concepto o, mejor, como ya veremos, entre la dinámica de los impulsos y los errores favorecedores de la vida. Esto último supone un tipo de filosofía que va abriéndose paso entre la historia, la psicología y la fisiología, para descubrir la relación decisiva entre el cuerpo vivo y el pensamiento. Ahora bien, como aquí se apuesta con la carta de la fisiología como hilo conductor para aprender de esta

en sus realizaciones concretas, surge la pregunta acerca de qué tipo de cuerpo trata Nietzsche. La respuesta a esta cuestión nos llevará por el sendero de las relaciones entre la dinámica de los impulsos, el pensamiento y la vida, allanado por Nietzsche en el llamado 'periodo medio' de su producción filosófica.

Quisiéramos terminar esta sección con un pasaje que recoge muy bien el espíritu problemático que anima el presente libro. Meditando más en su sentido, tenemos la esperanza de no estar errando el camino y de haber escogido la mejor puerta de entrada al campo de la fisiología en Nietzsche. Procede del "Prólogo a la segunda edición" de La ciencia jovial:

Vivir – eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera. Y en cuanto a lo que concierne a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados a preguntar si es que ella nos es en general prescindible? Solo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la gran sospecha [...] Solo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma su tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como con madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo 'mejora'; pero sé que nos profundiza [er uns vertieft] […]. Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en problema. (CJ, §3)

Esta certeza del filósofo Nietzsche no es sencillamente una afirmación sin más; tiene el tono de una confesión de gran alcance filosófico, un profundo secreto existencial y vivido sube a la superficie, y su potencia, por lo demás, se puede expresar filosóficamente. La experiencia del dolor, muy bien descrita en "De los trasmundanos", impregna el concepto, y el pensar adquiere carne. ¡El dolor nos profundiza! –nos convierte en filósofos, diríamos. El dolor tiene un valor existencial y epistemológico; en tales condiciones nos vemos llevados a pensar con profundidad sobre el cuerpo y su potencia filosófica o conceptual. La fisiología se convierte así en la vía de acceso al conocimiento de la vida en nosotros, en el dato irreductible sin el cual el ejercicio del pensamiento es imposible. Así pues, las filosofías de Nietzsche y de Bergson, a nuestra manera

de ver, encuentran imprescindible una consideración igualmente profunda sobre la vida a la que no accedemos sino a partir del 'dato' inmediato que constituye nuestro cuerpo. Tal será el recorrido que, a partir de este inicio nietzscheano, emprenderemos en lo que sigue. Si, como veremos en el siguiente capítulo, en Bergson el dato inmediato de la conciencia es la duración y su carácter interno, hallaremos en su reflexión una importante consideración sobre el cuerpo implicado en la determinación de los procesos internos, con un significado decisivo para la determinación de las relaciones entre interior y exterior.

Ya nos damos cuenta, al leer el último pasaje citado de Nietzsche, cómo su pensamiento lo lleva, a partir de la experiencia de la enfermedad en carne propia, a comprender que el cuerpo o, mejor, que el dolor nos profundiza, nos ahonda;[8] este hecho adquiere mayor significado en el contexto de la filosofía como arte de la transfiguración, por cuanto el dolor nos hace más personales en el ejercicio del pensamiento. Aquí encontramos un motivo que puede ser común con la filosofía de Bergson. Sin que este parta del dolor, su filosofía sí será un esfuerzo por interiorizar, por decirlo de algún modo, cada vez más el 'dato' que nos es más inmediato: la proximidad de nuestra vida interior y su duración. El esfuerzo que exige ir hasta allí no puede prescindir, como estudiaremos, de la actividad del cuerpo, sin la cual no se entienden algunos de los procesos interiores. El ejercicio filosófico de pensadores como Nietzsche y Bergson exige, pues, un esfuerzo grande de observación e introspección; no obstante, ambos encuentran un escollo, al parecer insalvable, que entorpece nuestro acceso hacia lo profundo: de la realidad interior solo tenemos representaciones, lo cual marca también las relaciones entre fisiología y psicología, y entre fisiología y pensamiento. Nietzsche lo formula del siguiente modo: "'conciencia' – ¡en qué medida la representación representada, la voluntad representada, el sentimiento representado (lo único que nos es conocido) es completamente superficial! 'Fenómeno', ¡también nuestro mundo interior [innere Welt]!" (FP III, 26[49] de 1884).

Como estudiaremos, en Bergson encontramos una preocupación parecida. Según él, la representación que tenemos de los procesos interiores está marcada por la forma como la inteligencia los simboliza en el momento de referirse a ellos, valiéndose de símbolos modelados sobre la idea de espacio, aspecto que nos impide el acceso directo a la realidad que nos es más inmediata: la duración. Este es también el problema que preocupa a Nietzsche cuando observa que, más allá de las imágenes metafísicas, más allá de nuestros conceptos, podría haber una realidad que escapa a nuestra representación, como cuando observa –ya lo

vimos– que el mismo cuerpo que tiene la capacidad de superar los trasmundos es el que, no obstante, se crea imágenes metafísicas para huir del sentido de la tierra; sospecha Nietzsche, así, que existen unas fuerzas inmanentes al cuerpo que son las que le brindan la posibilidad de recuperar el sentido de la tierra. Jeanne Delhomme, en un artículo publicado en Les études bergsoniennes, considera que los dos filósofos coinciden en preguntarse si existe una realidad no simbolizable. En la segunda parte de este libro, veremos a Nietzsche preguntándose si hay un representar anterior a la representación y cómo podemos acceder a él; por su parte, Bergson se preguntará, en Materia y memoria, si podemos darle resolución al dualismo cuerpo-espíritu proponiendo una unidad de dinamismo en el todo, que no es otra que la duración pura, inaccesible para los conceptos de la inteligencia. En todo caso, intentaremos mostrar que, en lo que se refiere a la cuestión señalada por Jeanne Delhomme, el cuerpo vivo se encuentra en el centro de las propuestas de Nietzsche y Bergson (cf. 1960, pp. 37-62).

Así, Henri Bergson nos abre, desde el inicio de su carrera filosófica, un camino particular para conocer nuestra libertad o nuestra acción más personal: para acceder a la durée en nosotros, a nuestro yo más profundo, se requiere de “un vigoroso esfuerzo de reflexión” (E, p. 202) y de “análisis” (E, p. 133). Dicho esfuerzo es necesario para desarraigar la inteligencia de la exigencia natural que la ancla a la acción útil y, por lo mismo, de la idea de espacio; acción e idea que nos impiden acceder a la vida y a la realidad misma de los hechos de conciencia más profundos. Tales hechos no son del orden del espacio. La ‘conciencia reflexiva’ interpone la idea de espacio cuando se trata de pensar no solo lo exterior a nosotros, sino incluso nuestro propio interior. Para Bergson, la durée es inmanente a los estados internos. Tendremos que preguntarnos entonces por el carácter de esta filosofía que sitúa en el centro de su reflexión el carácter interno de la duración como dato inmediato de la conciencia.

En este paso de Nietzsche a Bergson parece como si abandonáramos la altura poética y casi profética que adquiere en muchos momentos la escritura nietzscheana, producto, claro está, de querer transfigurar en filosofía la experiencia única del dolor, para recorrer los valles del orden de las razones bergsonianas. No obstante, esto es más bien una apariencia; entre la cumbre de la montaña y la llanura debe existir una suave pendiente que dibuja la falda de la montaña y se extiende hasta el plano de la llanura; no obstante, este plano asciende, a su vez, hacia la altura. Tendremos que establecer, pues, relaciones estrechas entre las dos filosofías, más allá de la simple comunidad temática en

torno al cuerpo; una comprensión del carácter interior e irreductible de la duración nos abrirá el camino hacia la necesidad de profundización. Esta última necesidad es el punto donde dejamos la reflexión nietzscheana, que, aunque sin que se patentice la experiencia del dolor – experiencia humana por excelencia–, es también el punto donde comienza la filosofía de la vida interior de la duración de Bergson. La exigencia de interiorización no es otra que la requerida por el ejercicio mismo de la filosofía y allí deberemos interrogarnos por el papel que cumple el cuerpo en dicho ejercicio.

[1] Sobre los estados valetudinarios del cuerpo en Nietzsche, cf. Klossowski (1995, pp. 27-60).

[2] Sobre la relación entre cuerpo y salud, cf. Jara (1998, pp. 60-65); Gadamer (2011, pp. 119-131). Sobre el mismo tema y respecto de la relación entre Nietzsche y Bergson, cf. François (2007, pp. 449-468).

[3] Sobre “De los trasmundanos”, véase Héber-Suffrin (2012, tomo I, pp. 82-89).

[4] Andrés Sánchez Pascual traduce el sustantivo Redlichkeit por ‘honestidad’ y el adjetivo redlich por ‘honesto’, confundiendo la diferencia de significado que se da en alemán, como sucede en español, entre ‘honradez’ y ‘honestidad’. En alemán, la ‘honestidad’ es die Ehrlichkeit y el adjetivo correspondiente es ehrlich, término que no usa Nietzsche en este pasaje. Nietzsche sí distingue entre los dos términos, como, por ejemplo, en MBM (§5).

[5] Sobre “Del inmaculado conocimiento”, véase Héber-Suffrin (2012, tomo II, pp. 135-143).

[6] Esta será, en buena parte, la trama de la segunda parte de nuestra investigación y de la relación que estableceremos entre Nietzsche y Bergson en torno al tema del cuerpo vivo.

[7] El esfuerzo, la tensión y la voluntad serán temas de análisis en los que coincidirán Nietzsche y Bergson, cuyos respectivos desarrollos, como ya veremos, tienen resonancias entre los dos autores. Por otra parte, la voluntad como afecto es un aspecto fundamental para comprender el concepto voluntad

de poder. En Más allá del bien y del mal, §19, el afecto es el elemento constitutivo más importante de la complejidad de la voluntad; dicho aspecto precisa y amplía la comprensión nietzscheana del poder que, en el periodo medio, se entendía como sentimiento de poder. Esta última significación del poder será un tema central a tratar en la presente reflexión sobre el cuerpo. No obstante, nos encontraremos más adelante con el afecto como un punto de inflexión entre los dos filósofos, cuando enfrentan las complicadas relaciones entre la fisiología y el pensamiento.

[8] Tal puede ser también el significado del verbo alemán vertiefen. Ya veremos que el libro Aurora surge de una experiencia de socavamiento, de profundización.

Capítulo II

La experiencia de la duración y el esfuerzo

El esfuerzo muscular y los estados internos

Nos proponemos ahora estudiar a Bergson en su intento por romper con los hábitos de la conciencia reflexiva que, al interponer la idea de espacio, nos impiden acceder a la duración en nosotros y, sobre todo, a considerarla de forma distinta a una evaluación numérica. Seguiremos el tema del cuerpo con cierto detenimiento en el capítulo primero del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889), para llegar al centro del libro, en el capítulo segundo, donde se encuentra la intuición fundamental de la obra y, en general, el punto de partida de toda la obra filosófica de Bergson: la duración.

La intensidad de los estados psicológicos simples como problema

En el primer capítulo del Ensayo, Bergson se plantea el problema de si es posible hablar de una 'magnitud intensiva' para los hechos de conciencia. Al parecer, cuando se concibe este tipo de magnitud aplicada a las sensaciones, interviene la idea de número: cuando se dice de un número que es mayor que otro, se establece una relación entre continente y contenido, es decir, el número mayor contiene en cierto sentido al menor; lo mismo sucede cuando se habla de un cuerpo mayor que otro. "En los dos casos, se trata de espacios desiguales […] y se llama espacio mayor a aquel que contiene a otro" (E, p. 51, énfasis agregado). Aplicar esta relación al carácter interno de la sensación complica las cosas y pone en cuestión la 'magnitud intensiva' referida a los hechos internos. Esto lo hace, en principio, el sentido común cuando pretende hablar de una mayor o menor intensidad de la sensación, introduciendo subrepticiamente el número, en cuya base está la idea de espacios distintos y su relación entre continente y contenido. De acuerdo con esto, una sensación de mayor intensidad contendría a la de menor intensidad. Surge, de este modo, un problema:

¿Cómo contendrá una sensación más intensa a una sensación de menor intensidad? ¿Se dirá que la primera implica la segunda, que se alcanza la sensación de intensidad superior tan solo a condición de haber pasado primero

por las intensidades inferiores de la misma sensación, y que también hay aquí, en un cierto sentido, relación de continente a contenido? Esta concepción de la magnitud intensiva parece ser la del sentido común, pero no se la sabría erigir en explicación filosófica sin cometer un verdadero círculo vicioso. (E, pp. 51-52)

Bergson señala muy bien lo difícil de evaluar, a través de la magnitud, los hechos internos: el sentido común en el acontecer diario de la vida aplica esta forma de evaluar, originada en la idea del espacio, cuando quiere pensar las sensaciones, los sentimientos, las emociones, las pasiones, en una palabra, los hechos de conciencia. Y cuando este proceder se eleva a explicación científica o a nivel filosófico, se cae en innumerables contradicciones por no pensar nuestro interior de modo distinto a como se evalúan las cosas exteriores.

Bergson se pregunta por el signo para reconocer, en una serie de intensidades, un progreso dispuesto en orden creciente, como el de los números, donde reconocemos contenidos en el número mayor los precedentes en una serie natural. Qué significa, entonces, 'intensidad', para aplicarle el término 'magnitud',[1] pues está claro que las intensidades "no son cosas que se puedan superponer" (E, p. 52).

Con esta entrada crítica también nos preguntamos por el carácter mismo de los hechos de conciencia. Si son intensidades, entonces ¿es posible aplicarles algún tipo de magnitud? En el Ensayo la forma de llevar a cabo el examen de los hechos de conciencia es la interpretación: ¿qué significa que un hecho de conciencia pueda ser intensivo? Pero, ¿un estado interno es más o menos intenso?, ¿posee él mismo una magnitud? Así, los hechos internos piden ser interpretados. Falta saber entonces si los criterios usados por el sentido común, por ejemplo, sirven para dar cuenta de lo propio de esos estados y si ha intervenido un criterio impropio para evaluarlos. Hay pues que ir a la ciencia y a la filosofía cuando han hecho esto y han extendido, de forma inapropiada, los criterios del sentido común.

Bergson no duda de la intensidad de un estado psicológico, pero hay que encontrarle significado. Por el momento, parecen darse dos órdenes de realidad que terminan vinculados cuando se trata de evaluarlos. Uno es el de lo extenso, cuya evaluación permite sin contradicciones las relaciones numéricas. El otro, el de lo inextenso que, debido a su intensidad, no permite una aplicación fácil de la

magnitud en el momento de pensar el más y el menos en dicho orden. Se ha interpretado el orden inextenso como una ‘magnitud intensiva’, pero ello lleva a muchas contradicciones, con un agravante importante, y aquí viene otra característica relevante en el proceso filosófico del Ensayo: el uso del lenguaje y los distintos significados de los términos para la evaluación no sirven cuando los usamos en los estados internos. ¿‘Más’ y ‘menos’ significan lo mismo cuando hablamos de las cosas del mundo y cuando hablamos de los hechos de conciencia?

Se dan, pues, dos órdenes: por un lado, el de las cosas, el orden de lo extenso o, mejor, el del espacio y, por el otro, el de los hechos psicológicos, el orden de lo inextenso; al aplicar indistintamente ‘más’ y ‘menos’ a las relaciones numéricas entre los objetos o los fenómenos del mundo y a las variaciones de intensidad, digamos, de una sensación causada por estos últimos, viene la sospecha de si no ha habido una traducción injustificada de un orden por el otro. Sospecha que aparece ya en el prólogo del Ensayo, y que problematiza no solo el lenguaje, sino que también afecta la concepción misma de esos órdenes de realidad:

Cuando una traducción ilegítima de lo inextenso en extenso, de la cualidad en cantidad, ha instalado la contradicción en el corazón mismo de la cuestión propuesta, ¿sorprende que la contradicción se vuelva a encontrar en las soluciones que se le dan? (E, p. 49)

Del origen profundamente espacial de la idea de número y del lenguaje usado para nombrar nuestras representaciones parece provenir la concepción de una magnitud intensiva. Así, en un primer momento, hay que determinar si la intensidad puede ser una magnitud y qué significa intensidad en los estados simples y complejos del alma. A este respecto, en el Ensayo se nos dice que “la dificultad del problema” estriba en que “llamamos con el mismo nombre y nos representamos de la misma manera intensidades de naturaleza muy diferente” (E, p. 55).

En los estados simples la intensidad consiste en un “matiz” o coloración o, todavía mejor, en una cualidad del estado simple que correspondería a cierta medida de la excitación recibida de fuera. Ahora bien, antes del examen de la

‘intensidad’ en los estados internos causados por una excitación exterior, Bergson analiza los estados que se bastan a sí mismos y, por profundos, “no se muestran de ninguna manera solidarios de su causa exterior, y que no parecen tampoco envolver [envelopper] la percepción de una contracción muscular” (E, p. 63). En estos estados, por ser simples, podría definirse fácilmente la intensidad. Sin embargo, son raros y, prácticamente, no hay estado interno que no esté relacionado con unos síntomas físicos o con una causa exterior.

Estados simples del alma son la alegría, la tristeza, la pasión reflexiva, la emoción estética, etc. El “matiz” o “cualidad” (cf. M, p. 491) de los estados simples viene a ser la expresión de cierta multiplicidad, en principio proveniente de la causa exterior, y es constitutivo de una cualidad; pero no tiene un carácter cuantitativo, él mismo no es una magnitud, pero sí nos “advierte” de una magnitud “aproximativa”. En función del problema que venimos construyendo, solo nos detendremos en el análisis de la alegría, pues encierra algunos aspectos de particular interés.

En los casos donde no interviene ningún síntoma de carácter físico, la alegría no consistiría, sin más, en un hecho aislado que ocupa al principio un pequeño lugar en el alma y en su progreso iría ganando terreno. “En su grado más bajo, ella se parece bastante a una orientación de nuestros estados de conciencia en el sentido del porvenir” (E, p. 57). Es claramente una orientación constitutiva de un vínculo entre esos estados. Esa dirección es una especie de coloración, cuya orientación dinámica hacia el porvenir es, en cierta forma, forzada. Luego, la atracción parece disminuir, “nuestras ideas y nuestras sensaciones se suceden con más rapidez”, como sin esfuerzo. De inmediato, Bergson explica con claridad el matiz; lo caracteriza como una “indefinible cualidad”, comparándolo en la alegría extrema “a un calor o a una luz, y tan nueva, que en ciertos momentos, al volver sobre nosotros mismos, experimentamos como un asombro de ser” (E, p. 57).

Este asombro de ser es indefinible por ser cualitativo, pues la conciencia reflexiva, acostumbrada a establecer diferencias tajantes y a yuxtaponer términos, está mal preparada para percibir las coloraciones que tiñen, en este caso, un conjunto de estados internos. También el estado extremo de la alegría, además de adquirir una tonalidad especial para un conjunto de estados, se percibe como un cambio de cualidad, respecto del momento más bajo de la alegría, tanto que ahora esta se experimenta como un “asombro de ser” [étonnement d’être]. El cambio de naturaleza se observa entre el esfuerzo inicial

de la orientación de nuestros estados y la rapidez o facilidad con que se suceden, hasta alcanzar este asombro de ser que nos invade. Sin embargo, seguimos llamando de la misma manera esas transformaciones sucesivas, como si se tratara de un mismo estado y, además, aislado de otros. En este último sentido, es la conciencia reflexiva, habituada a la multiplicidad discreta de las cosas en el espacio, quien no consigue dar cuenta del matiz que tiñe una multiplicidad particular de nuestros estados internos.

Establecemos así puntos de división en el intervalo que separa dos formas sucesivas de la alegría, y este encadenamiento gradual de la una a la otra hace que ellas nos aparezcan a su vez como intensidades de un solo y mismo sentimiento, que cambia de magnitud. (E, p. 57)

La que determina las diferencias de magnitud entre las formas sucesivas de la alegría es la conciencia reflexiva. Esta no percibe cambios de naturaleza. Muy influida por sus hábitos, ve cosas iguales y diferencias de cantidad. En la alegría solo vería un único estado que cambia de magnitud, no obstante, los distintos cambios se los experimenta en forma sucesiva y, sobre todo, dinámica. Para comprender mejor esto, se requiere un esfuerzo grande de reflexión o de introspección –“al volver sobre nosotros mismos”–, con el fin de percibir el dinamismo propio de los estados internos y observar los diferentes matices que se van dando y señalan cambios cualitativos. Este es el papel de la denominada “conciencia inmediata” en el Ensayo. Volver sobre uno mismo implica dejar atrás los hábitos cuantitativos arraigados en la conciencia, dirigirse entonces hacia lo más interior y así dar cuenta de los estados profundos, sin recurrir a la idea de espacio; si esta influye solo estableceríamos en estos últimos diferencias de cantidad.

La intensidad, más que la cualidad de un único estado, es el matiz o cualidad que pueden experimentar una masa, una multiplicidad, de estados internos, “o, si se quiere mejor, el mayor o menor número de estados simples que penetran la emoción fundamental” (E, p. 55). Lo propio de los estados psíquicos es ser cualitativos, al tiempo que múltiples; solo que esta multiplicidad no es de elementos discretos, sino de penetración mutua. Dicha multiplicidad exige, entonces, un criterio de evaluación distinto al de la cantidad y un esfuerzo de

introspección por parte de la conciencia, para no asociarla al espacio y lograr un mejor acceso a los estados internos.

Relación entre intensidad y cuerpo en el esfuerzo muscular

Establecida la intensidad en los estados internos simples, separada del espacio, Bergson examina otros estados simples, cuya intensidad parece desenvolverse en extensión, como si se tratara de adentro hacia afuera. Tal es el caso del esfuerzo muscular, situado al otro extremo de "la serie de los hechos psicológicos" (E, p. 63) y vinculado con la superficie del cuerpo.

Se tiende a evaluar estos fenómenos como magnitudes, a pesar de estar relacionados con un hecho psíquico, pues comportan una fuerza muscular y, por ello, se sitúan en la superficie del cuerpo. Al hecho psicológico, pues, se lo evalúa en términos de 'magnitud intensiva', a causa de esa relación con la superficie del cuerpo, con lo que se vicia la apreciación de los estados internos por parte de la conciencia. Veamos el proceso:

Como la fuerza muscular que se despliega en el espacio y se manifiesta por fenómenos mensurables nos produce el efecto de haber preexistido a sus manifestaciones, pero bajo un menor volumen y en estado comprimido, por así decirlo, no dudamos en apretar [resserrer] este volumen cada vez más, y finalmente creemos comprender que un estado puramente psíquico, que no ocupa más espacio, tiene sin embargo una magnitud. (E, pp. 63-64)

Se da, pues, un paso injustificado, cuyo origen está en la consideración de la intervención de la fuerza muscular: se evalúan a partir de esta los estados internos por lo sucedido a nivel del cuerpo. Más problemático todavía es pensar que un estado puramente psíquico, que no ocupa espacio, sin embargo, sí tendría una medida, por mínima que fuera. En este caso, se evalúa la intensidad bajo el parámetro de la magnitud. Ahora bien, la ciencia no ha hecho más que "fortalecer" esta creencia del sentido común. Es así como se pretende mostrar la existencia de una fuerza centrífuga, sea de orden nervioso o una "sensación de

origen central”, que nos advertiría del esfuerzo muscular asociando, por medio de una traducción ilegítima, la sensación a un despliegue cuantitativo. También hubo quienes pensaron en una explicación de orden centrípeto; por ejemplo, William James, que habla de la energía muscular como ‘una sensación aferente compleja’, que viene a producir una modificación desde los puntos interesados de la periferia (cf. Worms, 1999).

Aunque Bergson muestra sus simpatías por las demostraciones de James, prefiere no mediar en la discusión, pues se preocupa más por el problema filosófico de saber en qué consiste “nuestra percepción de la intensidad”, en este caso, del sentimiento del esfuerzo muscular.

Aquí es pertinente anotar que Bergson no se vale de explicaciones a priori; más bien, pretende mantener su línea de pensamiento recurriendo a experimentos o a experiencias observadas de cerca y con cuidado. Incluso, en este caso, su crítica a las posiciones sobre la fuerza centrífuga se dirige al significado de las observaciones aducidas por sus defensores, precisando hechos que no han observado con suficiente agudeza. Esto define su filosofía desde el comienzo. Más adelante veremos las implicaciones de una filosofía cuya exigencia es la de profundizar en el esfuerzo de representación no espacial, sin descuidar el orden corporal.

Ahora bien, basta con observarse atentamente a sí mismo para llegar, sobre este último punto [el problema filosófico planteado], a una conclusión que el señor James no ha formulado pero que nos parece del todo conforme al espíritu de su doctrina. Nosotros pretendemos que cuanto más un esfuerzo dado nos produzca el efecto de crecer, más aumenta el número de músculos que se contraen simpáticamente, y que la conciencia aparente de una más grande intensidad de esfuerzo sobre un punto dado del organismo se reduce, en realidad, a la percepción de una más grande superficie del cuerpo que se interesa en la operación. (E, pp. 65-66)

Bergson ilustra la percepción del cambio cualitativo de la sensación del esfuerzo muscular con ejemplos como el del puño cerrándose o el de los labios que se aprietan. El aumento del esfuerzo vincula progresivamente un buen número de

puntos interesados del organismo. Pero este vínculo no es sin más una simple sumatoria, consiste sobre todo en una simpatía progresiva.

Se percibe, por una parte, debido a hábitos muy arraigados en la conciencia, el aumento del esfuerzo en el lugar donde se localiza inicialmente, y se piensa que se trata "de un estado de conciencia único, que cambiaba de magnitud" (E, p. 66). Pero, por otra parte, si la conciencia se observa detenidamente, puede apreciar los distintos "movimientos concomitantes" que se van produciendo. En realidad, en esta "invasión gradual" aumenta la superficie en términos de cantidad, pero como el aumento tiende a sentirse en el lugar, por ejemplo, en los labios apretados, se está inclinado a identificar la "fuerza psíquica", que se consume allí, como una magnitud, por más inextensa que sea.

El ejemplo de levantar un peso es muy emblemático a este respecto. Alguien levanta con el mismo brazo pesos cada vez mayores y, a medida que lo hace, "la contracción muscular gana poco a poco todo su cuerpo" (E, p. 66). La sensación más particular y localizada en el brazo "permanece constante durante largo tiempo, no cambia apenas más que de cualidad" (E, p. 66): el peso que se siente llega a ser fatiga y, luego, la fatiga se convierte en dolor. A pesar de esto, el individuo creerá, siguiendo sus hábitos, que tiene conciencia de "un incremento continuo de fuerza psíquica afluyendo al brazo" (E, p. 67). La conclusión que se saca es, a nuestro modo de ver, muy cuidadosa y fruto de la observación rigurosa, pues el aumento en la superficie interesada del cuerpo está vinculado a un cambio de cualidad en el estado psicológico, en este caso, la sensación de peso creciente. Por lo pronto, la tesis de Bergson apunta a que en nuestra conciencia del aumento del esfuerzo muscular se da una doble percepción, por un lado, "de un mayor número de sensaciones periféricas" y, por otro, "de un cambio cualitativo que sobreviene en algunas de entre ellas" (E, p. 67). La conciencia reflexiva estaría más inclinada a interpretar la intensidad de la sensación desde el primer tipo de percepción.

Además de las conclusiones que saca Bergson de los ejemplos citados, subrayemos dos aspectos que se encuentran allí y que él no desarrolla suficientemente, más interesado en este momento en el problema filosófico de la percepción de la intensidad. El primero es la relación entre una mayor superficie del cuerpo comprometida cada vez más en el esfuerzo muscular y la correspondiente intensidad sentida, de carácter cualitativo, a partir del lugar donde se produce, en principio, ese esfuerzo. De este modo, es en la superficie del cuerpo donde se inicia el cambio cualitativo de la sensación. Ahora bien, este

hecho no significa que el aumento cuantitativo de las partes del cuerpo que intervienen determine una especie de aumento cuantitativo en la intensidad sentida, es decir, en el hecho psicológico. Así, en segundo lugar, parece haber, más bien, una relación entre el cambio de naturaleza de la intensidad sentida y la mayor extensión interesada del cuerpo, solo que esta relación no es de determinación. Para Bergson, se trata de dos tipos de percepción diferentes, a partir de los cuales se produce un vínculo: el cambio en la intensidad nos advierte de la magnitud "aproximativa" de la causa. La intensidad es de otro orden que el de la extensión. Dicha relación, que tiene el tono de un paralelismo, se puede expresar de la forma que sigue: "henos aquí pues llevados a definir la intensidad de un esfuerzo superficial como la de un sentimiento profundo del alma" (E, p. 67, énfasis agregado). Este vínculo se comprende mejor a partir del dinamismo interno, propuesto en el capítulo tercero del Ensayo para explicar el acto libre.

Es de notar, en el caso de levantar un peso cada vez mayor, el cambio cualitativo –paso de la sensación de peso a fatiga y luego a dolor–. Esto lo observa el filósofo, pero la conciencia debería percibirlo así. El cambio cualitativo, entonces, se va manifestando en el movimiento de las transformaciones de naturaleza en la sensación, pero está vinculado al paulatino interés de más órganos, desde la localización del esfuerzo en un lugar, digamos, en el brazo, hasta alcanzar la totalidad de la superficie corporal, en este caso, en la experiencia del dolor.

Bergson vuelve sobre la cuestión de la percepción de la intensidad, de la cual tenemos otro significado. La denominada por el filósofo 'conciencia reflexiva' posee una percepción confusa del cambio cualitativo sentido: "en uno y otro caso [en la intensidad del esfuerzo superficial y en el sentimiento profundo del alma], hay progreso cualitativo y complejidad creciente, confusamente percibida" (E, p. 67). Lo confuso aquí se debe, como lo señalamos más arriba, a hábitos espacializantes y a la insuficiencia del lenguaje para nombrar cosas que no sean del orden del espacio. Dicha conciencia reflexiva no distingue dos órdenes diferentes porque sus hábitos la disponen mal para percibir cambios de cualidad y, también, muy importante, porque la idea de espacio sirve para obtener resultados útiles. Se obsesiona por localizar con precisión casi geométrica, en este caso, el esfuerzo en un lugar, incluso en el alma y, por ello, denomina los cambios del sentimiento con un mismo nombre. Que se involucre todo el cuerpo no implica, por lo demás, una simple sumatoria; esta totalidad señala un cambio cualitativo en el conjunto, y el esfuerzo creciente –signo no

tanto de un mecanismo, como de un dinamismo– se convierte en dolor.

El cuerpo como umbral en los estados psicológicos intermedios

Además del esfuerzo muscular, existe otra clase de estados psicológicos, denominados por Bergson “estados intermedios”, en los cuales se manifiesta la misma “ilusión de la conciencia” en el momento de evaluarlos. Nos detendremos un poco en ellos porque se encuentran entre los esfuerzos superficiales y los sentimientos profundos; también se involucran en ellos contracciones musculares y sensaciones periféricas de una manera muy particular.

Uno de estos hechos es la atención y en su análisis aparece el cuerpo de forma peculiar. Bergson, de acuerdo con Ribot (1889), observa que, sin ser un fenómeno exclusivamente fisiológico, la atención se acompaña de movimientos que, más que causas o efectos de ella, son inseparables de este fenómeno y “lo expresan en extensión” (E, p. 67). Bergson señala dos aspectos interesantes, una vez ha citado a Fechner (1860), con su descripción del sentimiento muscular vinculado a la atención, y a Ribot, describiendo el fenómeno de la atención voluntaria. El primero: aunque esta última consistiera en la exclusión voluntaria de otras ideas extrañas para concentrarse en la que nos interesa, entra en ella, sin embargo, “un factor puramente psíquico”; hecha la exclusión, “creemos todavía tener conciencia de una tensión creciente del alma, de un esfuerzo inmaterial que crece” (E, p. 68). El segundo: “analizad esta impresión y no encontraréis en absoluto otra cosa que el sentimiento de una contracción muscular que gana en superficie o cambia de naturaleza, la tensión deviniendo presión, fatiga, dolor” (E, p. 68). De ese modo se va, pues, de la tensión del alma a la tensión corporal, en la que se exterioriza la atención. Es importante destacar que Bergson indica que, al concentrar la atención, esos elementos superficiales, es decir, los movimientos musculares, son “coordinados” por la idea especulativa “más o menos reflexiva de conocer” (E, p. 68). Así, la tensión del alma, aunque inseparable de las tensiones musculares propias de la atención, es, como dice Bergson, un factor básicamente especulativo y, por lo mismo, de carácter cualitativo. ¿Cómo se da esta relación? Lo veremos cuando establezcamos la síntesis de la conciencia y expliquemos el factor cualitativo por el dinamismo interno.

Bergson no observa diferencia entre la atención y la emoción, puesto que ambos

estados están ligados a movimientos musculares, solo que la última está coordinada por “la idea irreflexiva de actuar” (E, p. 68). Muy vinculadas a la tensión muscular que las acompaña, las emociones violentas no se reducen a esas sensaciones orgánicas, como querría W. James. Más cercano de las descripciones de Darwin (1890) pero yendo más allá, Bergson piensa que en una emoción violenta como la ira entra ese factor psíquico, sin duda irreductible, y esta vez, de acuerdo con Darwin, aunque sea “la idea de golpear o de luchar” (E, p. 69). Esta idea práctica le imprime a los diversos movimientos “una dirección común”. Ahora bien, y aquí es más agudo el análisis, en la medida en que la conmoción orgánica se va haciendo más profunda, podemos hablar de una “intensidad creciente” de la emoción (E, p. 69). La mayor cantidad de superficies interesadas no se separa de la intensidad emocional; esto autorizaría a la conciencia, léase reflexiva, a medir el estado emocional por el número de esas superficies. Este aspecto de la emoción es de gran interés, porque, al ser un estado intermedio, existe una especie de dependencia entre los movimientos musculares que forman parte de ella y la idea práctica, como elemento psicológico irreductible. Entonces, la agudeza de las emociones se puede evaluar por el número de las conmociones periféricas que las acompañan; ahora bien, su profundidad no depende solo de este aspecto, digamos, cuantitativo, puesto que es muy importante la idea práctica que marca esa dirección de las conmociones y de la reacción automática que el organismo comienza coordinado por esa idea. Esta intensidad alcanza profundidad gracias a la mayor “conmoción” [ébranlement] del organismo o al aumento en las superficies interesadas en forma de tensión: “Eliminad en fin toda huella de conmoción orgánica, toda veleidad de contracción muscular: no quedará de la cólera más que una idea, o, si os empeñáis en hacer de ella una emoción, no le podréis asignar una intensidad” (E, p. 69).

En esta descripción vemos, sin duda, cómo el cuerpo en realidad funciona como una superficie o, mejor, como una especie de umbral por el que pasan los movimientos de afuera hacia adentro y de adentro hacia fuera; pero, todavía más, aquel llega a ser factor de profundización y, por ello, marca la intensidad con los movimientos musculares. También es factor de exteriorización de la sensación, como en el caso de la atención. Sin el cuerpo, no se podría hablar de intensidad, aunque no la determine en ‘magnitud’. Los movimientos en la superficie del cuerpo y las correspondientes conmociones orgánicas crecientes son de orden cuantitativo, pero, en la medida en que se van profundizando y entran en el orden de la sensación interna, activan cambios de naturaleza en el terreno de las emociones.

Bergson cala más en ese aspecto psicológico irreductible de la emoción:

Poco a poco, y a medida que el estado emocional pierda su violencia para ganar en profundidad, las sensaciones periféricas cederán el lugar a elementos internos: ya no serán nuestros movimientos exteriores, sino nuestras ideas, nuestros recuerdos, nuestros estados de conciencia en general los que se orientarán, en más o menos gran número, en una dirección determinada. (E, p. 70)

Ahora bien, por más que esto suceda, la intensidad de este tipo de emociones agudas es inseparable de la multiplicidad de estados simples que la acompañan. En esto se asemejan las emociones violentas y los sentimientos profundos ya examinados que parecen bastarse a sí mismos. Esta multiplicidad constitutiva de la intensidad es percibida por la conciencia de manera confusa, pues no se trata de una multiplicidad discreta.

Las sensaciones y la intensidad del dolor

A continuación viene el análisis de las sensaciones que “nos aparecen como estados simples” (E, p. 70), sin que, por ello, dejen de relacionarse con su causa exterior. La pregunta por su magnitud descubre un problema claro: “¿cómo explicar la invasión de la cantidad en un efecto inextensivo, y esta vez indivisible?” (E, p. 70-71). Las sensaciones no son estados complejos como el esfuerzo muscular o las emociones fundamentales que involucran una multiplicidad de elementos, determinando de forma muy precisa su intensidad. Las sensaciones parecen ser de orden puramente inextensivo y simples, pero tienen una causa, la mayoría de las veces exterior y de orden cuantitativo. En este momento, Bergson distingue en teoría entre sensaciones afectivas y sensaciones representativas, porque en la mayoría de nuestras sensaciones representativas entra un elemento afectivo.

A continuación, en dos páginas apretadas y difíciles, que muestran las sensaciones afectivas como factor importante para prever la acción futura,

Bergson formula de manera muy tímida su tesis sobre el carácter utilitario y no especulativo de la conciencia y, de improviso, enuncia la relación de la sensación con la libertad. En el Ensayo se pretende resolver o disolver el problema de la libertad a la luz de la duración, lo cual supone la crítica previa de la confusión entre duración y extensión, sucesión y simultaneidad, cualidad y cantidad (cf. E, p. 49). Por lo tanto, no es de extrañar que, intentando resolver la cuestión de la intensidad de la sensación, Bergson establezca una relación muy estrecha entre sensación y libertad.

El autor comienza por examinar cómo se ha identificado el estado afectivo con la "conmoción orgánica" de la cual este provendría, como si fuera la "expresión consciente" de esta última. No se establece, por lo común, con claridad cómo las "excitaciones nerviosas" podrían transmitir algo de su propia magnitud a la sensación. De acuerdo con Bergson, esas conmociones permanecen en estado inconsciente en cuanto movimientos, pues apenas se parecen la intensidad de las sensaciones, que no ocupan espacio, y las excitaciones que las suscitarían, por ejemplo, las "amplitudes de vibración". Aquí enuncia su tesis a este respecto: en tales circunstancias, la sensación no puede ser, sin más, una traducción "consciente" de las conmociones nerviosas, "pues precisamente porque este movimiento se traduce en sensación de placer o de dolor, se mantiene [demeure] inconsciente en cuanto que movimiento molecular" (E, p. 71). La sensación, al ser de otro orden que el de las causas externas, no ocupa lugar, sin embargo, sí es una especie de traducción de ellas, eso sí, en otro orden, es decir, no consciente. Aquí se da una suerte de continuidad, que va de la conmoción exterior a la sensación: al profundizarse la conmoción, se produce un cambio cualitativo en la sensación, por lo cual no es simplemente una traducción consciente, en términos de magnitud, de la causa externa.

Ahora, placer y dolor son dos sensaciones simples. ¿Cómo intervienen en la acción? Este interrogante es consecuencia de pensar que estarían solo implicadas dentro de una contemplación del pasado, como si solo expresaran aquello que acaba de pasar. ¿Y si tuvieran que ver con lo que vendrá? Para Bergson, no es tan verosímil pensar que "la naturaleza, tan profundamente utilitaria, haya asignado aquí a la conciencia la tarea puramente científica de informarnos sobre el pasado y el presente, que no dependen ya de nosotros" (E, pp. 71-72). El pasado, por haber dejado de ser, y el presente, por estar dejando de ser, serían ya, en cierta forma, inservibles para la acción. Placer y dolor, sensaciones afectivas por excelencia, vendrían a intercalarse entre los movimientos automáticos, por decirlo así, incorporados, que obedecen a los requerimientos del presente, y la

acción libre, que emanaría, ya lo veremos, de lo más profundo de nuestro ser:

Hay que hacer notar además que nos elevamos por grados insensibles desde los movimientos automáticos hasta los movimientos libres, y que estos últimos difieren sobre todo de los precedentes en que ellos nos presentan, entre la acción exterior que es su ocasión y la reacción querida que se sigue, una sensación afectiva intercalada. (E, p. 72)

En una acción libre, por lo tanto, interviene un estado afectivo que esboza la reacción que tomará el organismo; así, la sensación afectiva es un signo que indica y, por qué no, prepara una acción querida. Esa acción es libre, por lo mismo, porque se origina en nuestro interior. Lo afectivo aquí nos señala el carácter interno de la sensación afectiva. No es solo expresión de lo que acaba de suceder. Lo que caracteriza a ciertos seres orgánicos es el hecho de resistirse a la acción automática, y hay algunos "privilegiados", nos dice Bergson, donde el placer y el dolor autorizan, en cierta forma, la resistencia a la reacción puramente automática. En tal sentido, la conciencia estaría vinculada a una sensación afectiva, por eso, "o la sensación no tiene razón de ser, o es un comienzo de libertad" (E, p. 72). He ahí la fuerza de la hipótesis bergsoniana en el presente caso: la sensación no es sin más un simple efecto de un estímulo recibido, como tampoco es pura contemplación de lo apenas sucedido; por ser afectiva, la sensación nos hace conocer, por algún "signo preciso", la reacción que se prepara. Ello se da en el interior de la sensación experimentada. Bergson lo formula así: "¿y cuál puede ser ese signo, si no el esbozo o como la preformación de los movimientos automáticos futuros en el seno mismo de la sensación experimentada?" (E, p. 72). Placer o dolor esbozan y preparan, es decir, prefiguran, en cierto sentido, la reacción automática apropiada a un estímulo recibido. Pero, al preparar la acción futura, son principio de libertad porque esa preparación se inicia como resistencia a una reacción meramente automática, por no decir retardo de esta.

En cierta manera, con esta hipótesis ya se anticipan en el Ensayo problemas que lograrán mayor claridad en Materia y memoria. Cuando Bergson señala la prefiguración de la reacción venidera en el seno mismo de la sensación, el carácter afectivo de esta, en la forma de placer y dolor, nos interpela sobre lo que

pasa en el cuerpo para que, a partir de la sensación experimentada, se prepare una reacción querida y surgida desde el interior. Si el exterior con sus estímulos muestra su diferencia con el interior –aquí bajo la forma de la diferencia entre lo cuantitativo y lo cualitativo–, nos surge la pregunta por el tipo de cuerpo que es o, como se formulará en Materia y memoria, por el papel del cuerpo en la acción.

Por lo pronto, el estado afectivo no es sin más una representación; lo cierto es que las sensaciones afectivas se ligan a las sensaciones representativas y no hay representación sin un estado afectivo. Así diferenciemos, en teoría, entre los dos tipos de sensación, el estado afectivo debe corresponder no solo a las conmociones provocadas por los fenómenos físicos acabados de experimentar, sino además y "sobre todo a los que se preparan, a los que querrían ser" (E, p. 72). "Es verdad que no se ve cómo esta hipótesis simplifica el problema" (E, p. 72) de la invasión de la cantidad en el momento de determinar el cambio de la sensación inextensiva e indivisible. En la investigación se busca si hay algo común entre estos dos órdenes. Ahora nos damos cuenta, en realidad, de que existen dos hipótesis muy diferentes entre ellas: una es la de la "traducción psíquica de la excitación pasada" (E, p. 72), donde no se ve claro qué subsiste en dicha traducción de las conmociones moleculares, puesto que permanecen inconscientes; la otra es la hipótesis de que los movimientos automáticos "tienden a seguir la excitación sufrida, y que constituirían su prolongación natural" (E, p. 72), movimientos que, sobre todo, "son verosímilmente conscientes", en caso contrario, la sensación no tendría razón de ser como tendencia a elegir otros movimientos posibles. En esta última hipótesis se juegan nuestro ser conscientes y el papel de los estados afectivos en nosotros:

> La intensidad de las sensaciones afectivas no sería más que la conciencia que tomamos de los movimientos involuntarios que comienzan, que se perfilan en cierta forma en esos estados, y que habrían seguido su libre curso si la naturaleza hubiera hecho de nosotros autómatas, y no seres conscientes. (E, p. 73)

En este caso, hay conciencia de los movimientos automáticos y existe la posibilidad de prefigurar otros posibles, de preparar la acción libre concreta, para lo cual es imprescindible la intervención de los estados afectivos. Es de señalar,

además, que la resistencia a las respuestas automáticas conlleva un elemento temporal que aquí no subraya Bergson, pero lo sugiere: esa, en cierta medida, oposición es, digámoslo así, un retardo de la reacción, una escogencia que requiere tiempo. Sin la afección no se entiende el proceso dinámico de la acción: su función no es solo cognoscitivo-contemplativa; si hay conocimiento, es el de la inserción en lo experimentado para descubrir o perfilar, por medio del afecto (placer o dolor), los movimientos que habrán de seguir y escoger el más conveniente de acuerdo con la situación planteada. Los movimientos posibles y no automáticos se perfilan como movimientos que comienzan. Tal vez ahí radica la intensidad de las sensaciones afectivas, gracias a ellas el organismo se toma su tiempo para responder al estímulo externo, para actuar con cierto grado de libertad.

Luego de esta exposición, Bergson presenta dos estudios pequeños sobre el dolor y el placer, que serán motivo para mostrar el papel de la multiplicidad en las sensaciones afectivas. Bergson comienza con una comparación muy interesante de orden musical. Cuando un dolor crece en intensidad, está más cerca de "una sinfonía, donde un número creciente de instrumentos se harían oír" (E, p. 73), que de una nota musical de sonido creciente. En presencia de una nueva situación propuesta al organismo, de su periferia emana un "concierto" de estados psíquicos "elementales", expresión de las nuevas exigencias. Se trata de una multiplicidad de elementos, "contracciones musculares, movimientos orgánicos de todo género" (E, p. 73); es decir, múltiples sensaciones "emanan" desde diversos puntos de la periferia del cuerpo y son distinguidas por la conciencia "en el seno de la sensación característica, que da el tono a las otras" (E, p. 73). Aquí el concurso creciente de elementos y sensaciones, a la manera de una sinfonía, modifica la sensación característica y, por lo mismo, se produce un cambio de naturaleza. La multiplicidad creciente, en ese sentido, modifica la emoción fundamental.

Visto así el dolor, sabemos de su intensidad por la mayor o menor parte del organismo que se interesa en él. Retomando unas observaciones de Richet, Bergson las invierte y establece que la intensidad de un dolor se define por el número y la extensión de las partes del organismo que "simpatizan" con él y "reaccionan", pero esto no sucede de forma inconsciente, sino "a la vista y conocimiento de la conciencia" (E, p. 73). Los órganos se comprometen en una atracción hacia lo que Bergson denomina 'sensación característica', la que colorea, mientras el dolor varía de intensidad. Al contrario de lo que piensa Richet, según Bergson, la modificación de los órganos comprometidos no se

limita a ser una mera expresión de la fuerza del dolor. El conjunto de los órganos se ordena como una sinfonía, el dolor intenso no es una mera suma de estos, el conjunto se forma por atracción o empatía entre las diversas sensaciones provenientes de ellos, las cuales vienen a añadirse de forma creciente a lo ya percibido. Con ayuda de una observación de Darwin sobre el crecimiento de un dolor agudo, Bergson señala que se mide la intensidad del dolor por la contracción de los músculos interesados, que sucede con el fin de escapar de ese sufrimiento insoportable. De esta forma puntualiza nuestro filósofo el origen de la medida de un dolor intenso:

Se concibe que un nervio transmite un dolor independiente de toda reacción automática; se concibe también que excitaciones más o menos fuertes influencian ese nervio diversamente. Pero esas diferencias de excitaciones no serían de ninguna manera interpretadas por vuestra conciencia como diferencias de cantidad, si no referís a ellas las reacciones más o menos extensas, más o menos graves, que suelen acompañarlas. Sin estas reacciones consecutivas, la intensidad del dolor sería una cualidad, y no una magnitud. (E, p. 74)

De donde se deduce que una multiplicidad de estímulos y de movimientos musculares interviene en la llamada intensidad de un dolor y en su crecimiento; desde un punto de vista, puede ser una cualidad; desde el otro, una cantidad. Ello se debe a la intervención de la multiplicidad a la cual está ligado, porque cuando va creciendo, más órganos del cuerpo confluyen en la resistencia. Como la conciencia se da cuenta de las partes del organismo que se van sumando al modificarse el dolor, lo interpreta como una cantidad en aumento; si no lo hiciera, el dolor podría experimentarse como cualidad y se percibirían los cambios de naturaleza propios de la intensidad. ¿Qué pasa con el placer?

En una comparación entre placeres simultáneos “a nuestro espíritu”, el que preferimos está vinculado a una cierta disposición de los órganos que hace que nuestro cuerpo se incline hacia él. Y esta inclinación consiste en miles de “pequeños movimientos que comienzan”, y hace como si el cuerpo se moviera hacia “el placer representado”. Dice Bergson que el cuerpo se “orienta” hacia el que se prefiere de forma espontánea, a partir del movimiento iniciado, “como por una acción refleja” –“fuerza de inercia”, la llama–, sumiéndose en dicho

placer hasta el punto de no querer otra sensación. Ahora bien, sin esa fuerza, el placer sería un “estado”, pero no una magnitud. La cuestión reside en que la conciencia se da cuenta de esa fuerza “por la resistencia que oponemos a lo que nos podría distraer”, de lo cual deduce que aquí ‘fuerza’ “sirve para explicar el movimiento más que para producirlo” (E, p. 75). Igual cosa sucederá en la moral.

A continuación, se examinan las sensaciones representativas. Estas no están desligadas de las afectivas, pero intentemos observarlas sin mezcla de estas últimas, como se hizo en el anterior caso. Se tiende a evaluar la intensidad de las sensaciones afectivas como una magnitud, a causa de su relación con los distintos órganos que simpatizan en, por ejemplo, un dolor que crece cuando el organismo busca resistirse, ya lo vimos. Por el contrario, de las sensaciones representativas se tiende a medir su intensidad por su relación con el objeto exterior que las causa. Estas últimas vienen a ser, también, la forma interna que toman las sensaciones una vez la conciencia fija su atención en ellas tan pronto pierden su carácter afectivo. En estado de representación, ya no cuenta tanto el movimiento de reacción, pues se las evalúa como magnitudes por el hábito de poner la causa en el efecto, sino que se fija en el objeto causante de la sensación. “Esta causa es extensiva y por consiguiente mensurable” (E, p. 77). Desde “los primeros destellos de la conciencia” hemos observado una relación entre “un valor determinado de la excitación” y “un matiz”, también determinado, de sensación. Ahora bien, por la experiencia adquirida tendemos a cambiar el efecto por la causa. El matiz determinado de la sensación se reduce así a la magnitud de la causa. Bergson examina en este rango las sensaciones de sonido, frío y calor, peso y luz.

Nos detendremos aquí en el significado de dos sensaciones representativas: el dolor causado por un pinchazo y por la presión y el acto de levantar un peso. Buscaremos entender cómo se sustituye la intensidad del efecto por la magnitud de la causa.

Detengámonos en el significado de pinchar con un alfiler la mano derecha con la mano izquierda y de ejercer presión para profundizar ese pinchazo. Se pasará poco a poco del cosquilleo inicial al contacto del pinchazo, luego a un dolor localizado extendiéndose a toda la zona circundante del lugar del pinchazo. Se puede apreciar el fenómeno desde dos puntos de vista. Uno, en el que se intenta examinar los diferentes estadios de la sensación en crecimiento, sin que intervenga una consideración de su causa, entonces veremos que, unas veces,

hablaremos de “sensaciones cualitativamente distintas”; otras, de “variedades de una misma especie”. El segundo punto de vista consiste en que estamos habituados a considerar ese cambio como si fuera una única sensación “que cada vez nos invade más”, aumentando su intensidad. Esta segunda perspectiva está marcada por la apreciación del esfuerzo propio de la mano derecha al pinchar cada vez más profundo. Así la intensidad de la sensación representativa toma la forma, para la conciencia reflexiva, de una magnitud con la cual ha sustituido la cualidad (cf. E, pp. 77-78). Más adelante retoma Bergson el ejemplo de la presión ejercida sobre una mano, y observa que también puede contar en la consideración de la intensidad la magnitud del “esfuerzo antagonista cada vez más intenso” que oponemos a la presión y que va ganando en extensión.

Es de gran interés el examen de Bergson a la evaluación que hace la conciencia reflexiva del fenómeno de levantar primero un peso ligero y después uno más pesado. La atención se centra en el brazo, pues, al levantar un peso ligero, solo él se mueve y el resto del cuerpo permanece inmóvil. No obstante, lo que se experimenta es una serie de movimientos musculares, cada uno con su propio matiz, pero la conciencia reflexiva “interpreta” esta serie como un movimiento continuo y homogéneo en el espacio. Si después se hace el ejercicio de levantar algo más pesado, a la misma altura y con la misma velocidad, se experimenta una serie distinta de movimientos musculares. Ahora bien, esto sería más claro si la conciencia reflexiva no dejara intervenir sus hábitos. Ella, más bien, sigue pensando que se da un movimiento continuo, ya que observa que tiene la misma dirección, la misma velocidad y la misma duración. Preguntemos: ¿dónde, pues, localiza la conciencia la diferencia entre las dos series? Bergson responde que no en el movimiento mismo, sino que materializa dicha diferencia “en la extremidad del brazo que se mueve”, es decir, que la diferencia está en la sensación de peso, pues se podría calcular el aumento de su magnitud. Así, se traslada la causa y la magnitud de esta al efecto. Hacer un cálculo de este estilo es no observar el cambio cualitativo de la sensación que, si bien ha sido efecto de la diferencia de peso, no puede medírselo como a su causa exterior. La diferencia entre movimiento del brazo y peso es establecida por la conciencia reflexiva. Las cosas son a otro precio con la denominada por Bergson “conciencia inmediata”, que no usaría esos hábitos espacializantes tan arraigados en la otra conciencia. La inmediata, en vez de plantearse un “aumento de la sensación”, experimenta una “sensación de aumento”, una cualidad: la “sensación de un movimiento pesado”. Señalemos además que los grados de ligereza y pesantez son otras tantas cualidades experimentables como sensación. Cada sensación, entonces, tendría su cualidad, en otras palabras, un matiz

propio, o lo que, tomando la expresión de Rudolf Hermann Lotze, se podría llamar “signo local”.[2] “Y esta sensación misma se resuelve en el análisis en una serie de sensaciones musculares, cada una de las cuales representa por su matiz el lugar donde ella se produce, y por su coloración el peso que se levanta” (E, p. 82). Así, el matiz o cualidad también se puede dar en cada parte del cuerpo y experimentarse internamente con su coloración propia. No obstante, cada parte del cuerpo puede dar lugar a una traducción ilegítima por parte de la conciencia reflexiva de la cualidad por la cantidad.

En el caso de la intensidad de la luz, de la cual podríamos establecer su relación directa con la medida del espectro luminoso, es decir, la relación entre nuestra sensación y la causa externa, no observamos a menudo sino dos cosas: un color de los objetos (una hoja blanca, por ejemplo) y el efecto de las variaciones de luz que produce en nosotros una sensación diferente. Si vamos más allá de los hábitos reflexivos, observamos, por ejemplo, que cuando se apaga una vela, en la superficie blanca sobre la que daba su luz ahora se posa una capa de sombra, y en vez de decir que se ha producido una disminución de la iluminación, esa capa de sombra debería llevar otro nombre, “porque es otra cosa”, en cierta forma, “otro matiz de blanco”. El punto importante es que tanto el blanco primitivo como el nuevo matiz tienen realidad para nuestra conciencia. Al contrario del cambio continuo de la causa, la sensación “no parecerá cambiar, en efecto, más que cuando el aumento o la disminución de la luz exterior basten para la creación de una cualidad nueva” (E, p. 85) o, mejor, de una sensación nueva.

El físico va más allá y compara sensaciones distintas utilizando sensaciones idénticas –“intermediarias” entre cantidades físicas–, pero posteriormente no las incluye en los resultados, aunque las introduce subrepticiamente. El psicofísico sí pretende estudiar la sensación luminosa y medirla. Necesita encontrar un parámetro de medida para diferencias muy pequeñas, o pretenderá comparar diversas sensaciones y encontrar así una medida de la sensación. La psicofísica busca demostrar la relación entre el cuerpo y los estados profundos de la conciencia. Por ejemplo, intenta mostrar que el ojo es capaz de evaluar las intensidades de la luz, llegando a creer que es posible encontrar una fórmula para medir las sensaciones luminosas. Pretensión dudosa para Bergson, porque no ve cómo se igualarían dos sensaciones sin ser idénticas, a no ser que se elimine su carácter cualitativo. Del mismo modo, se buscó un parámetro de medida para los intervalos infinitamente pequeños entre las distintas sensaciones: se introdujo la diferencia matemática para así medir el intervalo, este último dado espacialmente y no por un paso intensivo.

Esta traducción está condenada a fracasar, pues no hay punto de contacto entre estos dos órdenes: lo intensivo y lo extensivo, la cualidad y la cantidad. Habrá que reconocer semejante interpretación en un momento dado como convencional. Bergson observa que la psicofísica se limita a formular una concepción del sentido común: nos interesan más los objetos y el lenguaje que los propios estados subjetivos y estamos acostumbrados a considerar estos últimos a través de los primeros, con lo que terminamos por objetivar dichos estados subjetivos por medio de "la representación de su causa exterior".

Ahora llegamos a la parte central del Ensayo. En el capítulo segundo, según el testimonio de Bergson, está la génesis del libro y allí también se encuentra la tesis fundamental. Le cuenta a Charles Du Bos que, a pesar de habérselo identificado con las tesis de William James, su punto de partida es distinto:

Usted ve entonces que es de la noción científica de tiempo, y de ninguna manera de la psicología de lo que he partido… He llegado a la psicología, pero no he partido de ella. En suma, hasta el momento en que tomé conciencia de la duración, puedo decir que viví en el exterior de mí mismo… Me hicieron falta años para darme cuenta, después para admitir, que no todos experimentaban la misma facilidad que yo para vivir y sumergirme de nuevo [replonger] en la pura duración. Cuando esta idea de la duración me vino por primera vez estaba persuadido de que bastaba con enunciarla para que los velos cayesen y creía a este respecto que el hombre no tenía necesidad más que de ser advertido. Después, me di cuenta de que ello era de otra manera [qu'il en va bien autrement]. (En Robinet, "Notes historiques", cit. en Bergson, 1959, pp. 1541-1543)

La experiencia de la duración

Excurso: mirada retrospectiva al prólogo del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia

De la mano de esta precisión, nos será necesario comprender cómo en el capítulo segundo del Ensayo se halla la intuición fundamental de toda la obra de Bergson, la de la duración interna, es decir, el dato propiamente inmediato de una conciencia capaz de sumergirse o profundizarse, por qué no, en la vida interior. Este aspecto de partida, marcará la forma bergsoniana de plantearse las diversas cuestiones que le preocupan a lo largo de su carrera como filósofo. Ahora bien, ello no quiere decir que se tenga que dejar de lado la lectura del capítulo primero, en función de ir solo a la comprensión de esa intuición. En el capítulo inicial encontramos ya tematizado el cuerpo, en medio del estudio sobre el significado de la intensidad. No vemos en este un capítulo preliminar para aclarar la intensidad de los estados internos o simplemente observar en él unos ejemplos que adquirirían mayor sentido cuando en el segundo se haga más evidente y se fundamente la distinciónd ualidad del espacio y del tiempo en cuanto duración. Conviene, a este respecto, leer la página final del primer capítulo, en la que se distingue entre dos tipos de percepción, correspondientes, en primer lugar, a los estados de conciencia representativos, con los cuales se hace una evaluación de la intensidad a partir de la magnitud de la causa exterior –Bergson llama a esa evaluación percepción "adquirida"–; en segundo lugar, a los estados de conciencia que se bastan a sí mismos –Bergson en este caso habla de una percepción "confusa" de la intensidad, que comporta una multiplicidad de estados simples "que adivinamos en el seno del estado fundamental" (E, p. 97)–. Confusa porque no se percibe esta multiplicidad ayudados de parámetros numéricos y, por ende, espaciales, originados en nuestra percepción de las cosas exteriores. Podemos decir que esta distinción entre una percepción adquirida y una confusa, interesante en su denominación, adquirirá su fundamento en el capítulo segundo, cuando se distingan con claridad el espacio y la duración, y se muestre, a partir de esta última distinción, el origen de la confusión de percibir la intensidad como una magnitud.

Sin embargo, aquella distinción entre percepción adquirida y percepción confusa

no es tajante, en cierto sentido, puesto que, ya lo vimos, no hay sensación representativa sin estado afectivo previo. Por ejemplo, en el caso del esfuerzo muscular, se mezclan una diversidad de factores que influyen en nuestra apreciación del estado interno. Cuando se convierte en dolor, no podemos separar este estado de un número significativo de músculos involucrados simpáticamente en levantar un peso determinado. Se puede medir la magnitud del peso, también contar los músculos que se van sumando en la sensación creciente de peso, pero la sensación del aumento del peso convertida en dolor es confusa, en la medida en que comporta múltiples estados simples implicados en el cambio de naturaleza del estado fundamental. Sin embargo, puedo representarme esos cambios como si en la nueva sensación no se tratara sino de una única sensación que crece en magnitud y se mide, porque se establece su relación con el aumento del peso que la causa. Es destacable aquí el papel del cuerpo en el cambio de naturaleza de la sensación. El cambio cualitativo no se puede dar sin la intervención del organismo resistiéndose de cara al dolor. La confusión de la percepción obedece a que la multiplicidad de estados internos es inconmensurable con la magnitud de la causa y el mero agregado de órganos interesados. Por su carácter cualitativo, la intensidad no posee una magnitud, pero en su cambio no se puede desconocer la intervención del cuerpo. Y los cambios en la intensidad son más bien diferencias que dependen de las relaciones entre diversos estados internos simples. La diferencia es sentida, por lo que la percepción de la cualidad se experimenta como un efecto del despliegue interno de esos estados simples. No obstante, la diferencia puede ser percibida también en términos de magnitud, ya lo vimos.

La idea de intensidad está entonces situada en el punto de unión de dos corrientes, de las cuales una nos aporta de afuera la idea de magnitud extensiva, y la otra ha ido a buscar en las profundidades de la conciencia, para traerla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna. (E, p. 97)

Entendida así la intensidad, nos vemos llevados a distinguir dos tipos de multiplicidad. La expresión es interesante, la intensidad nos puso en la confluencia entre dos “corrientes”. Allí donde se confundían cantidad y cualidad, de acuerdo con la crítica de Bergson, es posible señalar una diferencia de percepciones originadas en la unión de dos corrientes, en cuyo punto de unión se

encuentra la intensidad. Es claro que esta distinción no apunta solo a una diferencia entre extremos, sino que la determinación de la intensidad nos descubre el dinamismo de la vida, latente en todo el análisis del Ensayo y que Bergson señala en contadas ocasiones, digámoslo, obrando en distintos niveles. Hablar de corrientes es señalar distinciones no solo teóricas, es también establecer un proceso que puede ser continuo.

Ya en el prólogo al Ensayo (cf. Worms, 2004, pp. 94-98), Bergson distingue por vez primera el espacio de la duración. Señala la confusión entre ambos y oscila, por decirlo así, entre distintos niveles de reflexión, incluido el que se refiere al uso común del lenguaje diseñado sobre los requerimientos de la vida práctica y de las ciencias. La confusión del espacio y la duración, elevada desde el sentido común a las ciencias y la filosofía, no ha dejado de producir innumerables problemas irresolubles cuando se mantienen los presupuestos de tal confusión. A pesar de esta mirada crítica, clara desde el prólogo, Bergson no deja de proponer la distinción entre los dos términos, más allá de un puro valor epistemológico. Además de buscar comprender los estados internos sin referirlos al espacio, la distinción entre duración y espacio tiene también un valor metafísico que remite "a actos empíricos y metafísicos a la vez que definen cada uno una dimensión última de nuestra vida" (Worms, 2004, p. 108).

No podemos hablar de una metafísica sustancial, porque la duración es el dato inmediato de la conciencia y remite a una experiencia interior. La distinción entre el espacio y la duración se funda en el hecho de que existe una corriente que trae de las profundidades de la conciencia la "idea" de una multiplicidad interna, la cual también posibilita establecer diferencias de grado en la percepción de los estados internos.

En ese mismo prólogo, Bergson muestra el lenguaje interviniendo en la "asimilación" ilegítima del espacio y el tiempo: "nos expresamos necesariamente por palabras, y pensamos con frecuencia en el espacio" (E, p. 49). El lenguaje influye en la asimilación de nuestro mundo interno y los objetos materiales; con él establecemos "distinciones claras y precisas" y "la misma discontinuidad" que se da entre esos objetos. Ello tiene una razón. Se requiere distinguir con precisión las cosas no solo para conocer el mundo material, sino sobre todo para desenvolverse en él y sacar el mejor partido. Las necesidades de nuestra existencia nos exigen sacar un mayor provecho de aquello que nos rodea, para lo cual debemos llegar a configurarnos un mundo con diferencias tajantes para tomar todo aquello que nos sirve y desechar lo que nos podría hacer daño o

lo superfluo para nuestras necesidades. Colores, formas, movimientos que podamos determinar y, por qué no, dominar, deben entrar en todo nuestro espectro perceptivo y práctico. Incluso la ciencia está modelada por este derrotero del pensamiento. ¿No debe pasar algo parecido en el mundo social? ¿Este no nos lo exige? ¿Y qué pasa con todo nuestro mundo interior? ¿No resiste también semejante asimilación al mundo material? El lenguaje termina imponiendo las mismas exigencias que lo han modelado. Esas exigencias ya presentes en el sentido común terminan por pasar a las ciencias y a la filosofía.

De entrada, en el Ensayo se plantea la cuestión filosófica de fondo: ¿es legítimo definir el papel del pensamiento en términos solo espaciales? Muchos problemas irresolubles en la filosofía parecen venir de ello. Además, ¿"no provendrán de que nos obstinamos en yuxtaponer en el espacio los fenómenos que no ocupan espacio" (E, p. 49)? Eliminar de raíz esos problemas consiste en disolverlos, siguiendo un camino crítico, hasta el origen de esa yuxtaposición. La crítica no dejará de lado nuestros usos del lenguaje. La constante intervención de la idea de espacio en todas las esferas de nuestra vida lleva a una "traducción ilegítima", caracterizada por una simbolización de lo inextenso mediante términos espaciales. Cuando en filosofía se lleva a cabo esta traducción "en el corazón" mismo de los problemas, se la vuelve a encontrar en la solución, nos dice Bergson.

El propio Bergson examinará esta cuestión cuando trate el "problema" de la libertad, que se disolvería si llegamos hasta la raíz misma de la ilegítima traducción del tiempo por el espacio. Todo el capítulo tercero se dedica a esta demostración. En este punto es preciso preguntarse, desde el prólogo, sobre la razón de ser de la disolución y de la distinción entre el espacio y la duración. ¿Distinguir la duración del espacio es un recurso metodológico sin más para establecer una simple crítica epistemológica?, ¿dicho recurso tiene un sentido puramente epistemológico y teórico? ¿Qué se juega en la apuesta por la duración?, ¿es una apuesta metafísica?, ¿cuál sería, entonces, el sentido de su realidad?

El prólogo, además de iniciar con el tono crítico de todo el libro, propone, muy sutilmente, el sentido metafísico de su apuesta por la duración oponiéndola al espacio. La libertad no es solo un ejemplo. Al disolver la confusión entre el tiempo y el espacio, creamos las condiciones para considerar la duración desde sí misma, pues ella es el fértil terreno donde crece y se desenvuelve nuestra vida interior. Con ese sutil prólogo, la maestría filosófica de Bergson se nos muestra,

como diría Worms, en aquello que “declara” y aquello que “sugiere” (cf. 2004, pp. 94-98).

Las dos formas de multiplicidad y la idea de espacio

El examen de la intensidad en el capítulo primero del Ensayo nos descubrió su perfil problemático porque, por lo común, al evaluarla se confunden el orden cuantitativo y el orden cualitativo. Indudablemente existe intensidad, pero la mala interpretación de ella nos obliga ahora a deslindarla de lo medible y del número para aclarar su aspecto cualitativo. Así, cuando se habla de “magnitud intensiva” entendemos cantidad y relaciones entre continente y contenido, porque la medida tiene su terreno propicio en la idea de espacio.

Comprender mal los estados intermedios y las sensaciones representativas llevaría a pensar que la intervención del cuerpo tendría solo que ver con el orden del número y la medida y, por ende, con el del espacio. Si ello fuera cierto, nos veríamos obligados a considerar la intensidad como algo mensurable de por sí. Aun así, en los estados intermedios y en las sensaciones representativas donde el cuerpo juega un papel protagónico, además de ser el escenario de las interpelaciones de las cosas materiales y de múltiples modificaciones orgánicas suscitadas por causas externas, estas modificaciones dadas en el cuerpo también están comprometidas en las modificaciones de la intensidad o cambios de naturaleza de los estados internos. Pero como los efectos internos no pueden medirse por la magnitud de sus causas, llegados aquí se requiere otro modelo interpretativo para los estados internos. Esto se hará en el capítulo segundo. Allí se explicitarán las bases para distinguir duración de espacio, para comprender, en términos positivos, y no solo críticos, el espacio como un acto del espíritu, e ir, ahora sí, hacia la experiencia de la duración.

Al finalizar el capítulo primero, llamado “De la intensidad de los estados psicológicos”, se debe franquear el límite del análisis de los estados psicológicos y adelantar en el proceso de profundización para observar allá, en el fondo de la conciencia. Bergson nos pide usar la “imagen” de una multiplicidad interna, expresión paradójica, por demás, que supone observar las profundidades como multiplicidad, sí, pero, esta vez, no desde la magnitud. Habrá que distinguirla de una multiplicidad discreta o distinta. Como nos dice, el examen ya no consistirá en aislar los estados internos, en función del análisis; ahora será necesario

observarlos “en su multiplicidad concreta, en cuanto se desenvuelven en la pura duración” (E, p. 97). Esta expresión marca el derrotero de la exploración bergsoniana. Para comprender mejor eso de “una multiplicidad interna”, será preciso dirigirse hacia la pura duración y tomar distancia de nuestros hábitos espacializantes, nacidos de exigencias biológicas y sociales, para que no se interpongan en el acceso a lo interno. ¿Qué forma tendría entonces la duración cuando, en su consideración, la depuramos de la corrupción del espacio, corrupción que ha llegado hasta la misma duración, a nuestra concepción del movimiento exterior e interior y a la libertad? El capítulo primero nos preparó, sin duda, para la crítica y la comprensión del acto del espíritu que produce el espacio.

En el acto de enumerar[3] hallamos la clave para diferenciar bien dos tipos de multiplicidad y, por lo mismo, la intervención del espacio en procesos llamados temporales. En principio, el número resulta del acto de numerar: contar objetos supone situarlos en el espacio y, para ello, abstraer sus diferencias particulares y considerarlos bajo una forma común. Se fija, dice Bergson, “su función común” (E, p. 99), para contar unidades idénticas y aisladas. Si nos fijáramos en sus diferencias particulares, solo podríamos enumerarlos mas no sumarlos. La idea de número requiere de una cierta semejanza entre las unidades que se suman, aunque se trate de una multiplicidad. De esta forma yuxtaponemos las unidades idénticas que se suman y, por decirlo así, las ubicamos sucesivamente en un “espacio ideal”. Lo interesante es que el acto por el que va creciendo el número no se hace en la duración, se yuxtaponen unidades en un espacio vacío, y ello implica “la representación simultánea” de objetos (cf. E, p. 99).

En la descripción bergsoniana de la experiencia particular de cómo llegamos a la idea de número, se muestra que el proceso de abstracción va dejando de lado el imaginar y pensar el número, para operar con él y expresarlo en forma de signo convencional. Pero para representarse el número y ya no operar con cifras se vuelven a usar imágenes extensas. Ello lleva a contar en el tiempo las unidades que se van yuxtaponiendo de forma sucesiva. ¿Se operó aquí el conteo con puros momentos de la duración? ¿No será, más bien, con “puntos del espacio” que contamos momentos de la duración? Es una ilusión decir que se cuentan momentos de la duración. Sumarlos implica que cada uno de ellos espera a que se le adicionen los que vienen y, así, completar la suma o el número buscado. Pero, ¿dónde esperan? Los instantes de la duración se desvanecen. Se numeran, pues, “con la huella [trace] durable que [esos momentos] nos parece han dejado en el espacio atravesándolo” (E, p. 101).

Este examen del número y de la forma como nos lo representamos y adquirimos su idea nos lleva a considerar dos aspectos. Primero, que el número o, más bien, su sumatoria remite inmediatamente a un tipo de multiplicidad que podemos llamar distinta: no contamos sin recurrir a la idea de espacio para ubicar en él, simultáneamente, y hacer esperar las unidades que constituirán el número hacia su fase terminal. Segundo, que el número en cuanto tal viene a ser una síntesis de las unidades que componen su unidad terminal, lo cual se logra gracias a la intervención de la idea de espacio. Una vez precisados estos dos aspectos, observamos que Bergson distingue dos tipos de unidad en la composición del número. Por un lado, están las unidades que lo constituyen y, por el otro, la unidad que el número es. Pero este número, como intuición simple e indivisible, es decir, en cuanto unidad, lo es, además, de un todo; por lo mismo, supone una multiplicidad conformada por las unidades constitutivas del número total, "puras y simples", que se pueden componer "indefinidamente" entre ellas. La unidad que forma el número es "definitiva"; la "provisional" sirve apenas para componerlo. Las unidades provisionales pueden dividirse todo lo que se quiera. Aquí debemos observar una distinción importante en la base de la distinción entre unidades. Una cosa es la unidad como acto simple del espíritu, en cuanto tal indivisible de por sí; otra, la unidad susceptible de dividirse cuando a bien lo tenga la imaginación. Puedo contar 1 + 1 + 1 para llegar a 3. Cada unidad yuxtapuesta y vista simultáneamente debe ser indivisible para poderse sumar, no es necesario fijarse en su extensión; pero este tipo aislado de unidad se concibe también como un objeto extenso, y en cuanto tal, se la fracciona todas las veces que se quiera. El 3, unidad definitiva, proviene de un acto simple del espíritu, pues está compuesto de unidades que son producto de un acto indivisible del espíritu. Ahora bien, es claro que para sumar se usan unidades provisionales, como hace la aritmética, y entonces estas unidades deben concebirse no como un acto simple del espíritu, sino dotadas de extensión. De acuerdo con Bergson para toda unidad, en cuanto acto simple del espíritu, consistente en el acto de unir, "es necesario que alguna multiplicidad le sirva de materia" (E, p. 101). Para componer un número se requiere, pues, de una multiplicidad objetiva, solo que, para sumar unidades, me sirvo del acto simple de la inteligencia en la adición.

Para obtener un número a partir de unidades, fijo mi atención sucesivamente sobre cada una de ellas y lo voy constituyendo por el escalonamiento de puntos matemáticos, a la manera de una línea formada por tales unidades. En tal sentido, la tesis de Bergson es que ese proceso lo realizo en el espacio. Nuestra atención se fija sobre los puntos que expresan las unidades constitutivas del número, pero, a medida que ella deja uno para posarse en el siguiente, los puntos

tienden a unirse en líneas, “como si buscaran acercarse [se rejoindre] los unos a los otros” (E, p. 103). Aquí cabe la distinción ya señalada entre la unidad en la que se piensa y la unidad que adquiere el estatus de cosa una vez formada: tal distinción es posible “porque el número, compuesto por una ley determinada, es descompuesto por una ley cualquiera” (E, p. 103). Tal distinción implica desde ya la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo:

La unidad es irreductible mientras se la piensa, y el número es discontinuo mientras que se lo construye: pero desde que se considera el número en el estado de acabamiento, se lo objetiva: es precisamente por lo que aparece entonces como indefinidamente divisible. Señalemos, en efecto, que llamamos subjetivo a lo que parece [paraît] entera y adecuadamente conocido, objetivo, a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría substituir la idea que tenemos de ello actualmente. (E, p. 103)

Lo subjetivo aquí, como se deduce de nuestra exposición, está definido por el acto simple del espíritu. Por medio de esta definición, Bergson introduce una forma de acceso a los estados internos. Se puede decir que un sentimiento complejo contiene una multiplicidad de estados más simples, pero mientras estos elementos no se separen con nitidez, no se puede decir que se han realizado por completo; ahora, si llegamos a tener la “percepción distinta” de ellos, se hará efectivo un cambio de naturaleza del estado psíquico producto de su “síntesis”. Por el contrario, lo objetivo está definido a partir del espacio y de las cosas materiales, de tal manera que si dividimos o subdividimos un objeto en partes iguales, no cambia en nada su aspecto total. El espacio donde lo concebimos supone esa divisibilidad, “porque estas diversas descomposiciones, así como una infinidad de otras, son ya visibles en la imagen, aunque no realizadas” (E, p. 104). La objetividad supone la idea de espacio; este hace posible la percepción actual de esas divisiones en lo indiviso, aunque no realizadas, de acuerdo con el filósofo. En este caso, las diferencias y las relaciones entre las divisiones son actuales. En contraste, se debe entender como virtual la percepción de la divisibilidad en lo subjetivo; al actualizarse las divisiones en este ámbito, ellas cambian de naturaleza a la vez que el todo.

Con esta distinción entre lo objetivo y lo subjetivo se aclara más esa doble

percepción del número que señalamos más arriba. Ahora podemos decir que, en el momento de contar, al espíritu, atento a sus propios actos, le corresponde “el proceso indivisible por el cual fija su atención sucesivamente sobre las diversas partes de un espacio dado” (E, p. 104). Lo objetivo en el número proviene de que “las partes así aisladas se conservan [yuxtapuestas] para agregarse a otras, y una vez adicionadas entre ellas se prestan a una descomposición cualquiera” (E, p. 104). El espacio es el lugar y la materia con la que el espíritu construye el número.

Ya estamos, pues, en condiciones de establecer la diferencia entre dos tipos de multiplicidad. Una, cuando contamos objetos que se pueden tocar y ver, que ocupan un lugar en el espacio; de la otra sabemos cuando se consideran los estados puramente internos del alma. En la primera multiplicidad no se requiere ninguna “invención simbólica” para contar. Viene de la relación que puedo establecer entre los objetos y el espacio, al valerme de la separación entre términos, la consideración simultánea de estos y la correspondiente ubicación en un medio homogéneo; estas son formas de representación apropiadas para la multiplicidad numérica.

No sucede lo mismo con una multiplicidad cualitativa de los estados internos. De estos estados profundos y cualitativos tengo, en realidad, “una multiplicidad confusa de sensaciones y sentimientos que solo el análisis distingue” (E, p. 106, énfasis agregado). Aunque si pudiera establecer diferencias y contar los términos de esta multiplicidad, como hago con las cosas materiales, necesito, ahí sí, aun de una representación simbólica (cf. E, pp. 105-106). ¿Qué pasa cuando la causa de la representación está en el espacio, como un sonido, pero se refiere a un estado interno? Si con un martillo alguien golpea un yunque, creo contar sucesivamente un número determinado de golpes, que, por lo común, ubico en un espacio ideal, pero me imagino contar esos sonidos en la pura duración. Para hacerlo, despojo a los sonidos de su cualidad, pretendiendo contar huellas idénticas que irían quedando a su paso. Ya sabemos que de los momentos de la duración no queda nada después de sucedidos. Entonces, ¿de qué duración se trata aquí? Puedo, no obstante, no contar sonidos sino organizar las sensaciones y llegar a reconocer, por ejemplo, una melodía conocida en los golpes de martillo, mi atención se desvía hacia el aspecto cualitativo que su impresión deja en mí.

El ejemplo del yunque es bien significativo, porque es cierto que los sonidos del martillo sobre la superficie metálica no solo se pueden contar, también dejan o

producen una impresión en mi oído y, si se quiere, conmueven más órganos además del puro sistema auditivo. Este estado intermedio, por decirlo así, que adquiere el sonido una vez afecta nuestra sensibilidad, se va profundizando del lado de la interioridad, a medida que se involucran más órganos, hasta producir una impresión en la que podría reconocer una tonada conocida. ¿Cuándo interviene, pues, el aspecto numérico y espacial de la causa en la impresión que deja en mí ese sonido? Tan pronto cuento los martillazos. Pero no se ve cómo puede ser en la pura duración donde se ubiquen los sonidos sucesivos. La idea de espacio es necesaria para sumar y contarlos, exige poner entre ellos intervalos, algo imposible si se trata de momentos de la duración.

La única manera de contar hechos de conciencia es desnaturalizarlos y valerse de una representación simbólica, que toma su forma del carácter espacial de la consideración de la causa. La dificultad de este procedimiento es evidente, puesto que, en un momento dado, el aumento de los órganos implicados ya no produce en mí una magnitud, sino un cambio cualitativo y, como tal, no se suma sin más a otros hechos de conciencia – tal es el caso del reconocimiento de una tonada–. Se diferencian así dos tipos de multiplicidad. Como diría Worms, la multiplicidad cualitativa es un umbral, y superado cierto límite no aumenta solo el número de elementos provenientes de la causa o del cuerpo, sino que se da un cambio de multiplicidad (cf. 2004, p. 45). A medida que suenan más martillazos y se involucran más mis órganos, la impresión que me causan puede, por ejemplo, pasar del dolor al agrado y, así, cambiar mi apreciación de la disonancia a la melodía, que ya no tendría una huera magnitud.

Al contar los hechos de conciencia, ¿no se modifican también, por el uso de la representación simbólica, “las condiciones normales de la percepción interna” (cf. E, p. 107)? Esta se daría así en un medio homogéneo, donde alinearíamos los estados contados. A ese medio se lo ha llamado ‘tiempo’: se disponen los estados internos de forma sucesiva y se conservan en una especie de espacio ideal, se lo nombra ‘tiempo’; pero, evidentemente, en nada se parece a la duración.

“La sensación representativa, examinada en ella misma, es cualidad pura; pero vista a través de la extensión, esta cualidad deviene cantidad en un cierto sentido; se la llama intensidad” (E, p. 107-108). Así como la intensidad marcada por la magnitud es “un signo, un símbolo”, absolutamente distinto de la cualidad de los estados internos, Bergson se pregunta si el tiempo, como medio homogéneo para yuxtaponer estados internos, no será también un símbolo “absolutamente distinto de la verdadera duración” (E, p. 108). Intensidad y

tiempo son comprendidos por la conciencia reflexiva a través de la magnitud. Se exige ahora algo propio del pathos de la filosofía bergsoniana y que se mantiene en toda la obra bajo la forma de un regreso constante a su intuición originaria, la duración. “Vamos pues a pedir a la conciencia que se aísle del mundo exterior, y, por un vigoroso esfuerzo de abstracción, vuelva a ser ella misma” (E, p. 108).

Detengámonos un poco en esta exigencia. El vigoroso esfuerzo exigido por este regreso a sí, es una vuelta a la conciencia inmediata, capaz de experimentar la duración, sin la cual no accederíamos a los estados internos desde sí mismos. Pero no hay que llevarse a engaño, por inmediata que sea esta conciencia, a la representación obtenida de los estados internos –distinta de una representación simbólica– no se llega con facilidad, ya que los hábitos espacializantes y reflexivos de la conciencia, las exigencias útiles de la vida y de la vida social se nos interponen siempre en el acceso a cualquier realidad. Con la llave de la duración abrimos el mundo interno, pero ello exige romper con esos hábitos.

Nos preguntamos si el número, siendo apropiado al espacio, no lo será también para la pura duración. No. Ya lo supimos al investigar cómo llegamos a la representación simbólica de los estados de conciencia. La imagen de un medio homogéneo es, nos dice Bergson, espacial, y no es legítimo usarla en la duración. Así, estamos en condiciones de diferenciar espacio de duración. Le preguntamos a la conciencia, que con valentía se ha esforzado en volver a ser ella misma, si el tiempo espacializado es diferente de la auténtica duración. De esta manera, no solo buscamos distinguir dos formas de conocimiento opuestas en su acceso al mundo interno, también con esta dualidad va a ser posible diferenciar dos dimensiones de nuestra vida. En adelante, la filosofía bergsoniana se moverá, pues, hacia la búsqueda de la realidad de la duración y se constituirá en un esfuerzo renovado por adquirir nuevos puntos de vista a partir de la intuición original, que se renueva cada vez que se proponga un nuevo problema.

El camino seguido en el Ensayo es la vía para comprender la procedencia de la idea de espacio y su gran influencia en el pensamiento. Varias veces señalamos la intervención de la “idea” de espacio en el momento de observar nuestros estados internos y su multiplicidad. Lo mismo sucede en el análisis de la impenetrabilidad de la materia, que le sirve a Bergson para mostrar que lo que la produce es una necesidad lógica y que en nada sirve para la evaluación de los estados de conciencia, donde la nota predominante sería la mutua penetrabilidad entre los distintos estados, característica también de la duración. Ahora bien,

¿estamos condenados a tener del tiempo o, mejor, de la duración una percepción originada en la idea de espacio, que viciaría cualquier idea sobre nuestra vida interior?[4] Hacer un esfuerzo grande de abstracción o análisis para que la conciencia vuelva a ser ella misma, nos mostraría que no. Antes de seguir, se debe aclarar mejor en qué consiste la idea de espacio y por qué influye tanto en nuestro pensamiento.

Atribuirle tanta importancia a la realidad del espacio parece un error. En ello Bergson está de acuerdo con Kant en su "Estética trascendental",[5] cuando dota al espacio "de una existencia independiente de su contenido" y en "declarar aislable en derecho lo que cada uno de nosotros separa de hecho, y a no ver en la extensión una abstracción como las otras" (E, p. 109). Sin embargo, Bergson no se limita a seguir a Kant; marcará pues una distancia importante entre su manera de entender la función del espacio y lo que hace el filósofo alemán. A partir de una crítica a los empiristas y nativistas (cf. E, p. 109) en su supuesta independencia de Kant, Bergson muestra cómo ambas corrientes dejan de lado el problema de la naturaleza misma del espacio cuando distinguen, como hace Kant, entre materia y forma y se limitan a buscar de qué manera nuestras sensaciones "vienen a tomar lugar en él y a yuxtaponerse, por así decir, las unas a las otras" (cf. E, pp. 109-110). Ello lleva a que los empiristas y nativistas entiendan nuestras sensaciones como inextensivas. Aun así, este aspecto requiere interpretación. El caso del empirismo es paradigmático, puesto que, al asumir la separación kantiana entre el espacio y su contenido, intenta resolver cómo este, aislado del espacio por el pensamiento, vuelve a tomar sitio en el espacio. No obstante, al hacer esto los empiristas no tienen en cuenta el papel activo de la inteligencia que realiza la síntesis de las sensaciones, solamente muestran la extensión como producto de una mera coexistencia de sensaciones. Para Bergson no es claro que haya que suprimir el espíritu que hace la síntesis, pues con ello desaparece, al mismo tiempo, la cualidad de las sensaciones, "es decir, el aspecto bajo el cual se presenta a nuestra conciencia la síntesis de partes elementales" (E, p. 110). A continuación, Bergson expone su propia posición al respecto:

Así, las sensaciones inextensivas permanecerán lo que son, sensaciones inextensivas, si nada viene a añadírseles. Para que el espacio nazca de su coexistencia, es necesario un acto del espíritu que las abrace todas a la vez y las yuxtaponga; este acto sui generis se parece bastante a lo que Kant llamaba una forma a priori de la sensibilidad. (E, p. 110, énfasis agregado)

En este pasaje aparece claro el punto de inflexión entre la concepción kantiana y la bergsoniana sobre el espacio. El filósofo francés concede que el espacio es una intuición, pero, más que un principio, el énfasis está sobre el acto del espíritu de donde surge la concepción de "un medio vacío homogéneo" (E, p. 111). Como dice A. Boauniche, en una nota a la edición crítica del Ensayo, el espacio no tiene un carácter originario para nuestro filósofo; por el contrario, es derivado,[6] producto del espíritu. Como tal, siendo una forma de diferenciación por situación y no por cualidad, llevada a cabo usando la identidad y la simultaneidad entre unidades diferenciadas, es "una realidad sin cualidad" (E, p. 111); realidad derivada, por decirlo así, de un acto del espíritu.

Diferencia entre 'tiempo' y duración

Estamos justo en el centro del Ensayo, donde Bergson ahora procede a establecer la duración por diferenciación. Ya nos mostró con suficiencia la intervención perjudicial de la idea de espacio y su incapacidad para aclarar la naturaleza de nuestro mundo interno. Su crítica se completa al mostrar el carácter derivado del espacio y su significación. En verdad, acceder a la naturaleza del espacio para entender sus límites es muy difícil, como ya mostramos; su influencia es grande en el lenguaje y en la simbolización propia de nuestra inteligencia. Si lo propio de las sensaciones es su carácter cualitativo, pero se las considera bajo la simbolización espacial resulta, por lo mismo, que la comprensión que obtenemos de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos se vuelve defectuosa: primero, porque no vemos con claridad los límites de nuestro conocimiento en el momento de entendernos a nosotros mismos y, segundo, nos es imposible diferenciar entre dos tipos de realidad sobre las que se basan dos formas de conocimiento igualmente diferentes.

Cuando Bergson polemiza con la teoría de los 'signos locales' de Lotze (1877), encuentra problemático ver exclusivamente la diferencia de cualidad del lado de la superficie del cuerpo, pues para Lotze hay 'signos locales' en las diferentes partes del organismo que sienten y que hacen posible distinguir una sensación de otra, y por la misma razón no cuestiona la homogeneidad del espacio ni ve en la idea de espacio un acto del espíritu. La "heterogeneidad cualitativa" se daría a la percepción, pero, al concebírsela en un medio homogéneo, se elimina el aspecto

cualitativo de la sensación, y termina siendo interpretada como una homogeneidad extensa. Inmediatamente le surge a Bergson una sospecha de orden ontológico:

> Estimamos, de otra parte, que si la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia, inversamente debe haber en las cualidades mismas que diferencian dos sensaciones una razón en virtud de la cual ellas ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado. (E, p. 111)

Evidentemente no se puede desconocer lo cualitativo de las sensaciones, pero este carácter no obedece a un puro aspecto subjetivo. Bergson deja entrever que esa cualidad, además de deberse a su interioridad, corresponde de alguna forma a algo en las cosas que no es sin más amorfo. Este aspecto problemático, salido a la luz en su discusión con la teoría de los ‘signos locales’ de Lotze, le da pie para plantear con mayor claridad el origen de nuestra idea de espacio, visto este no ya en su puro aspecto epistemológico, sino, además, en su arraigo biológico, del cual extraerá su realidad particular. Distingue, entonces, “percepción de la extensión” de “concepción del espacio”. La primera se debe a un peculiar carácter cualitativo de la exterioridad, muy notorio en la experiencia que muchos animales tienen de la orientación en el espacio, en ellos no se podría sostener un acto del espíritu, como la concepción del espacio, que interponga un medio homogéneo y vacío en su experiencia del mundo exterior, por ejemplo, cuando se orientan en él por aspectos cualitativos más que por diferenciación local. Percepción de la extensión y concepción del espacio en verdad están implicadas mutuamente, pero, al ascender en la escala de los animales, nos percatamos de que en el hombre predomina la interposición de un medio homogéneo en su experiencia del espacio, aunque, por ejemplo, el aspecto cualitativo se nos manifiesta cuando distinguimos entre izquierda y derecha en el caso de la ubicación de una cosa, sonido, etc., que nos afecta. Así, la concepción de un espacio vacío homogéneo parece provenir de “una especie de reacción contra esta heterogeneidad que constituye el fondo mismo de nuestra experiencia”. Aquí Bergson reconoce, además, que por todas partes en la naturaleza existen diferencias cualitativas (cf. E, p. 112). En nosotros se da, pues, una “facultad especial de concebir un espacio sin cualidad” (E, p. 112). Bergson, en su rastreo de la proveniencia biológica de ese acto del espíritu, muestra que incluso es más

originario que la facultad de abstraer, pues esta implica ya la intuición de un medio homogéneo. El aspecto biológico así explicado nos lleva a distinguir dos órdenes de realidad, pues conocemos una realidad heterogénea, "la de las cualidades sensibles", y otra homogénea, "que es el espacio". El espacio nos deja incluso en condiciones de hablar. Carecería de cualidad por ser homogéneo. La cualidad, a su vez, se encuentra del lado de las sensaciones y de la extensión, en las que prepondera la heterogeneidad.

De la mano de esta diferencia, intentaremos saber si la idea de un tiempo homogéneo está justificada o no. Si el tiempo fuera un medio homogéneo, con ello interpondríamos de manera inconsciente el espacio. Un tiempo de este talante es, como diría Bergson, apropiándose de una expresión de Platón en el Timeo 52b, un "concepto bastardo"[7] (E, p. 113), es decir, un mixto de espacio y tiempo; habría sucesión de momentos distintos de la duración, pero como si entre ellos existieran espacios vacíos que permitieran alinearlos en un medio donde se ubicarían simultáneos y diferenciados. Ahora bien, en contraste, pensar los hechos de conciencia desde sí mismos no es ver espacios entre ellos ni, por lo mismo, yuxtaponerlos. Se penetran entre sí, "y en el más simple de entre ellos se puede reflejar el alma entera" (E, p. 113). Con esta última afirmación se confirma, primero, que es imposible aplicarle el término de homogeneidad a los estados de conciencia y, segundo, nos muestra el sentido mismo de 'heterogeneidad' aplicado al mundo interior y a la duración. En la duración, en cuanto tal, pura, la multiplicidad de sus momentos no implica distinción de elementos homogéneos. Hay momentos distintos, pero su interpenetración no resiste distinciones tajantes, puesto que cada uno de ellos ocupa el alma entera y no hay lugar para concebir vacíos entre ellos; en tal sentido, su variación se constituye en un cambio de naturaleza y en una transformación del todo con cada cambio. La heterogeneidad aquí supone una diferenciación interna, no un aumento de grados.

El 'tiempo', concepto bastardo, mixto, por ilegítimo que sea, se ha usado para referirse al desenvolvimiento del mundo psicológico y, en cierta forma, este lo resiste, aunque ese tiempo modifica nuestra percepción de este mundo. Los estados internos permiten una distinción numérica porque el número en ellos estaría en potencia, sin embargo, su naturaleza no es numérica y menos espacial. Antes vistos como un mixto, ahora hay que entenderlos en su diferencia con el espacio, prescindiendo del 'tiempo' como la "cuarta dimensión del espacio".

Al contrario del mixto, la duración no es una sucesión de momentos que incluso

podría ser reversible, como si nada hubiera cambiado en ella y la sucesión no designara sino una yuxtaposición de estados diferentes. “La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando él se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores” (E, p. 114).

Se enuncian aquí dos cosas: en primer lugar, se sabe de la duración por una especie de pasividad de nuestro yo: dejarse vivir; en segundo lugar, esta pasividad es también un ejercicio… para saber de la duración pura. Con la duración no se trata de una exigencia conceptual parecida al uso de la idea de espacio, por el contario, la condición previa es experimentar la vida del yo. Se mantiene cierto paralelismo entre dos actitudes, una, la del espíritu que, por un acto, hace intervenir la idea de espacio en todo aquello que conoce, con todas las características ya nombradas de esa idea; otra, enunciada en el último pasaje, la de la experiencia del dejarse vivir, sin la intervención de ese acto del espíritu que interpone las más de las veces el espacio y que se convirtió en una obsesión para la conciencia reflexiva. Ahora se exige la experiencia del momento o estado actual, pero no estático sino dentro de una sucesión, de la siguiente forma:

Basta que al acordarse de esos estados [los estados anteriores] no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como pasa cuando nos acordamos, fundidas juntas por así decir, de las notas de una melodía. (E, p. 114)

¡El dejarse vivir es como la solidaridad de las notas de una melodía! Esta imagen lleva implícita su explicación a través de otra comparación, la de la solidaridad de los órganos del ser viviente (cf. E, p. 114). La vida del yo, la interpenetración de los estados internos se da a la manera de la vida en la solidaridad de los órganos de un ser vivo. Desde luego, la duración aquí no es un medio, en el sentido de la idea de espacio, en el cual se podrían situar los distintos estados: la duración es todo eso, solidaridad, penetración mutua y, sobre todo, “una organización íntima de elementos, de los cuales cada uno, representativo del todo, no se distingue y no se aísla de él más que para un pensamiento capaz de abstraer” (E, p. 115, énfasis agregado). Ella es esa organización íntima. Designa la interioridad misma, manifiesta en una solidaridad tal, que si se aislara uno

solo de sus elementos del resto, el todo cambiaría irremediablemente; lo mismo pasaría en una melodía de la cual abstrayésemos una sola de sus notas. Cada elemento le aporta al todo un carácter cualitativo irreductible. Interioridad cualitativa y, aunque suene a perogrullada, heterogeneidad no son lo mismo que homogeneidad, ni interioridad lo mismo que exterioridad, ni compenetración lo mismo que simultaneidad, ni duración lo mismo que espacio.

Sin embargo, un pensamiento capaz de abstraer puede crear mixtos como los de un tiempo espacializado, proyectando el tiempo en el espacio y, con ello, creer que da cuenta de la duración. Aun así, es posible proponer otro modo de ver las cosas, que expresiones como ‘sucederá de dos cosas una’ nos indican que los hechos psicológicos muestran otro significado si nos dirigimos al fondo de la conciencia. Allí el todo adquiere la forma misma de la duración; pero los datos inmediatos de la conciencia, en principio, son confusos, porque la dificultad persiste: no tenemos un acceso directo a la duración pura sin que se interpongan los hábitos muy arraigados de la conciencia reflexiva. Debemos profundizar más en lo complejo del uso de la idea de espacio y en el acto que la produce; se trata de desarraigar ese uso de la vida psicológica, estableciendo diferencias, distinciones para así intentar verla desde la duración pura.

Si la heterogeneidad cualitativa y la interioridad son propias de la vida misma de la duración, no es posible tener de ellas una visión exterior. No obstante, pasa algo parecido a cuando imaginamos un punto material autoconsciente recorriendo una línea recta, este observaría una sucesión de estados separados; pero, moviéndose él mismo, se sentiría cambiar. Como estas dos situaciones se pueden dar, preguntemos: ¿qué es lo que propiamente mide un reloj o un péndulo que marca, a intervalos iguales, el ritmo del tiempo?

Si las oscilaciones de un péndulo me arrullan, ¿cuál de los sonidos marca mi entrada en el sueño?, ¿el primero?, ¿el último? Si en esta consideración prima la representación simbólica de la duración, no llegamos a comprender que es más la “organización rítmica” de los sonidos –por la cualidad de su cantidad– y no un sonido aislado el que me va conduciendo hacia la región de los sueños. Entonces, ¿qué pasa con el péndulo que, con su movimiento periódico, mide intervalos regulares de tiempo? Cuando uso la expresión ‘acaba de pasar un minuto’, ¿esperé sesenta oscilaciones regulares? El tiempo pasó. ¿La péndola reguladora del movimiento del reloj mide algo diferente de mi tiempo interno?

Aunque en el Ensayo Bergson no se plantea explícitamente la cuestión de si las

cosas exteriores duran como nosotros, la verdad es que parece que “no duramos solos” (cf. E, p. 118). Diariamente, sin embargo, somos llevados a un uso injustificado de la representación simbólica de la duración: si las cosas duran como nosotros, consideramos su tiempo constituido por momentos exteriores unos a otros como esas mismas cosas. Permitimos, así, el contagio de un tiempo homogéneo en la percepción del efecto interno de la causa exterior sobre el estado consiguiente.

Está claro que las oscilaciones del péndulo o las agujas del reloj no miden la duración. Si miro de cerca lo que pasa, en el reloj solo cuento simultaneidades. Aquí, por una parte, siempre hay una posición única de la aguja en un momento determinado, puesto que las anteriores ya se dieron; por otra parte, puedo representarme las oscilaciones pasadas del péndulo mientras que percibo la actual, puesto que duro y puedo hacer memoria de las pasadas. La sucesión es para mí, que me la puedo representar. Si ponemos esta distinción en términos de extremos, tengo que “en nuestro yo, hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera de mí, exterioridad recíproca sin sucesión” (E, p. 119). Esta distinción parece ser la de una dialéctica que, sin embargo, no existe. Entre estos dos tipos de realidad todo sucede, no puedo suprimir sin más el yo o el péndulo, a no ser por un experimento imaginario. Entre la exterioridad sin sucesión y la sucesión sin exterioridad “se produce una especie de intercambio, bastante análogo a lo que los físicos llaman un fenómeno de endósmosis” (E, p. 120).

Ese fenómeno nombra un intercambio de afuera hacia adentro entre fluidos de diferente densidad separados por una membrana porosa. Es una mezcla. Ayudado del término biológico, Bergson señala un entorpecimiento de orden epistemológico en el momento de considerar los estados internos, y también le sirve para pensar las relaciones entre dos órdenes de realidad, la duración y el espacio. Así, las oscilaciones regulares del péndulo pueden descomponer nuestra percepción interior, llevándonos a pensar que los estados internos resisten una distinción y una yuxtaposición parecida a la de las cosas en el espacio. Esto obedece al hecho de que las “fases sucesivas de nuestra vida consciente” se corresponden o son contemporáneas, una a una, de cada oscilación de la péndola. De ahí el hábito arraigado en la conciencia reflexiva de descomponer nuestra vida consciente y darnos una imagen de ella originada en el espacio. Indudablemente, la endósmosis es una corriente de intercambio entre dos medios distintos, en este caso, de afuera hacia adentro.

Con la memoria, nuestra conciencia organiza las distintas oscilaciones del

péndulo en una especie de conjunto, gracias a “una cuarta dimensión del espacio, que llamamos el tiempo homogéneo, y que permite al movimiento pendular, aunque produciéndose en el mismo lugar, yuxtaponerse indefinidamente a sí mismo” (E, p. 120).

La crítica a la homogeneidad nos permite ahora comprender mejor el tiempo usado por la ciencia. Bergson sospecha que esta no tiene en cuenta la duración; por ello él emprende su crítica al movimiento y a la velocidad estudiados por la física. Inicia este examen aclarando que ‘simultaneidad’ es “la intersección del tiempo con el espacio” (E, p. 121). Si planteamos antes el problema de qué miden los relojes, ya comprendemos que la respuesta no se da, al menos en el Ensayo, buscando duración en las cosas exteriores; debemos comprender, primero, la naturaleza del acto que interpone el espacio y, segundo, la representación simbólica de la duración en términos de la simultaneidad, y a esta como intersección, mezcla. Esta simultaneidad también nos revela la ilusión de la conciencia respecto de la duración pura. Detengámonos ahora en el análisis del movimiento para observar de qué manera se da la ilusión de la conciencia, cuando se trata de estudiarlo desde la conciencia reflexiva.

Resultado del análisis del movimiento: la síntesis de la conciencia

El movimiento, fenómeno de desplazamiento de un móvil en el espacio, que Bergson llama “símbolo viviente de una duración en apariencia homogénea” (E, p. 121), despierta interés por cuanto aparece dotado de un componente espacial y otro temporal. Problema sugestivo: se tiende a identificar el movimiento mismo con el espacio recorrido. Por ello, el análisis de las paradojas de Zenón será una constante en la obra posterior de Bergson.

En este fenómeno se puede efectuar una disociación parecida a la del ejemplo de la péndola que marca el movimiento regular y la medida del tiempo del reloj. La disociación en el presente caso será más concreta. Se observan distintas posiciones sucesivas del móvil en su desplazamiento por el espacio, sin embargo, habría que dar cuenta, además, de la transición de una posición a otra. Al identificar el movimiento con el espacio recorrido, esta “operación” no se tiene en cuenta, a pesar de sustraerse al espacio y tener realidad “para un espectador consciente”. Como se trata de un “progreso” y no de una “cosa”, es claro que la transición no es espacial, así el desplazamiento se dé en el espacio.

Es en la duración donde deberíamos considerar ese progreso dinámico propio del movimiento. De inmediato, Bergson expone su tesis sobre el movimiento: este, "en cuanto que pasaje de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y por tanto inextenso" (E, p. 121). Afirmación sorprendente que nos deja en un lugar inusitado, pero que, vista de cerca, ya preparaba el curso de esta reflexión.

El movimiento, lejos de ser ejemplo de la realidad exterior e irreductible de las cosas, como suele pensarse, está inevitablemente ligado a la actividad de una conciencia capaz de dar cuenta de la realidad de la transición. Así, además de esa pasividad de la conciencia, caracterizada más arriba como un dejarse vivir, aquí se nos revela un papel activo: la conciencia hace síntesis al mantener en el recuerdo los instantes que pasan. Es síntesis, en cierto modo, redoblada que, en primer lugar, despliega las diversas posiciones en un medio homogéneo, pero que, en segundo lugar, supone en su base una síntesis, llamada por Bergson, "cualitativa" y que opera con una organización similar –regreso de la imagen– a la de "una frase melódica". Sin este tipo de síntesis no se comprende el movimiento ni se va al centro mismo de la movilidad.

Las más de las veces, para explicar el movimiento se opera una endósmosis, nos dice Bergson, entre la sensación intensa e inextensa que experimentamos de la movilidad y la representación extensa del espacio que recorre el móvil. Gracias a la influencia de esta última, se tiende a dividir lo no descomponible, el acto de la conciencia que realiza la síntesis, y a medirlo con el rasero del espacio, proyectándolo en este. A continuación viene un problema no del todo explícito, aunque sorpresivo, podría decirse, incluso para el autor, y escrito entre signos de exclamación: "¡como si esta localización de un progreso en el espacio no viniera de nuevo [ne revenait pas] a afirmar que, incluso fuera de la conciencia, el pasado coexiste con el presente!" (E, p. 122). Así reencontramos la endósmosis en el problema del movimiento, pero si viéramos las cosas de adentro hacia afuera, tendría otro significado. No se nos olvide que la transición se da en los intervalos entre posiciones sucesivas, algo que la ciencia no mide.

Precisamente, de la confusión o, mejor diríamos, de la reducción del movimiento al espacio recorrido nacen las paradojas de Zenón de Elea. Al respecto, Bergson señala dos críticas importantes. Por un lado, no se cuenta con que cada uno de los pasos de Aquiles constituye un acto simple e indivisible y, por ende, una unidad. Esta crítica es decisiva porque, al descomponer cada paso de Aquiles y la Tortuga, se reduce su movimiento, que es un acto no descomponible, al

espacio, además de haber medido ya dos movimientos distintos en un espacio homogéneo y divisible al infinito. Si cada paso se puede subdividir al infinito, nuestro héroe no alcanzará nunca a la Tortuga, pero tampoco se moverá, sustrayendo de ese modo del movimiento la movilidad misma. De inmediato viene la segunda crítica: además se mide el movimiento de Aquiles por el de la Tortuga, desconociendo el hecho de que cada uno de los pasos de los dos competidores es un acto total e indivisible. Al final, terminarían corriendo dos tortugas, con un solo género de pasos, sin alcanzarse jamás. Por cierto, si observamos detenidamente la competencia, es evidente que Aquiles no solo alcanza a la tortuga, sino que la sobrepasa, con lo que se abre entre los dos un intervalo de tiempo y una distancia que esta última no alcanza a remontar. Llega un momento en el cual la sumatoria de uno de los dos géneros de pasos, el de Aquiles, logrará una longitud mayor "a la suma del espacio recorrido por la Tortuga y al adelanto que ella tenía sobre él" (E, p. 123). Esta última observación nos dice de la imposibilidad de separar el movimiento de su factor cualitativo, es decir, de su duración.

Cuando la matemática pretende medir el movimiento y, por ello, la velocidad, se las ve con simultaneidades que, además, introduce para llenar matemáticamente los intervalos entre simultaneidades. Este proceder se basa en la forma como la conciencia percibe, por ejemplo, el comienzo de un movimiento, cuando un móvil parte de un punto determinado y, luego, el final de ese movimiento, cuando el mismo móvil llega a su destino; en tal sentido, se toma nota de "la simultaneidad de un cambio exterior con uno de nuestros estados psíquicos" (E, p. 124, énfasis agregado). Con simultaneidades no se puede reconstruir la movilidad del movimiento, porque cada una de ellas no es sino un extremo, no la movilidad misma, que se produce entre los intervalos. Sin embargo, es así como operan la matemática y la física; de esa forma, las ecuaciones matemáticas no dan cuenta de los intervalos entre las distintas posiciones de un móvil, sino solo de hechos cumplidos. La sorpresa de Bergson frente a este proceder origina toda su filosofía: la mecánica retiene del tiempo la simultaneidad y del movimiento solo la inmovilidad (cf. E, p. 125-126). A partir de este momento, nos es posible mirar las cosas desde otro punto de vista. Por más que el movimiento sea el desplazamiento de un móvil en el espacio, lo que menos le pertenece es su componente espacial; este último nos entorpece el acceso a la movilidad, pues la medida espacial no llega a explicar el acto indivisible del cambio de lugar.

Al cambio de lugar de un móvil, cambio cualitativo por excelencia, le pertenece una heterogeneidad "indistinta", constituida por las diferentes posiciones del

móvil en desplazamiento. Heterogeneidad e indistinción son propias de la duración. Con otras palabras, esta última es una síntesis. Si es verdad que el móvil ocupa alternativamente lugares del espacio o, hablando en imágenes, los puntos de una línea, sin embargo, la movilidad no es identificable con la línea; si así sucediera, se dejaría por fuera la duración propia del movimiento. Si la conciencia pretende conservar sucesiva y simultáneamente las diferentes posiciones, lo hace porque introduce la cuarta dimensión del espacio, llamada por Bergson "tiempo homogéneo". Si lo hace, es porque la conciencia retiene en el recuerdo las distintas simultaneidades. Hecho ambiguo este de la conciencia; no obstante, tiene su significado a partir de la comparación entre espacio y duración: "es que la duración y el movimiento son síntesis mentales, y no cosas" (E, p. 127). Se juega aquí la realidad física misma del movimiento. Este asunto se responderá a medida que se desarrolle la obra bergsoniana, pero en el Ensayo se plantea de una forma todavía oscura:

> Si ella [la conciencia] los conserva [los estados sucesivos del mundo exterior], es porque esos diversos estados del mundo exterior dan lugar a hechos de conciencia que se penetran, se organizan insensiblemente juntos, y ligan el pasado al presente por efecto de esta solidaridad misma. (E, p. 127; énfasis agregado)

Dada la importancia de la síntesis y señalada esta solidaridad entre los hechos exteriores y los hechos de conciencia, estamos en condiciones de indicar el momento al que hemos llegado. Por estar involucrado en el movimiento un doble componente, el del espacio y el del tiempo, constituye un lugar privilegiado, más que otros fenómenos, para plantearse la actividad propia de la conciencia en el mundo. Volvamos a señalar que la síntesis de la conciencia denota un carácter activo y no pasivo que reñiría con la actitud, hasta cierto punto, pasiva del dejarse vivir, que describimos más arriba. ¿No se trataría mejor de dos aspectos complementarios de la misma conciencia que definirán su realidad en el mundo? Al respecto, lo primero que hay que decir es que el dejarse vivir –es decir, la misma duración interior– de la conciencia es un sentimiento de los estados de conciencia organizándose a la manera de una melodía, es el sentimiento de la heterogeneidad e interpenetración de elementos en su auto-organización. Aquí la duración, aunque sea la condición de

posibilidad de la interpenetración de los estados internos, no se separa de estos, no es una condición trascendental; la duración está dada en ellos, los constituye. Por lo mismo, se la siente, se la experimenta.[8] En segundo lugar, la síntesis no debe ser entendida como un acto vacío, lo que viene corroborado por la síntesis temporal en su forma, digamos, musical, por más que atestigüe una dualidad fundamental entre lo que aporta el espíritu y el contenido de nuestra experiencia. Es, de acuerdo con Worms:

> Como el pasaje de una sensación a otra, como el pasaje de una duda a una decisión, cada movimiento es también una multiplicidad singular y cualitativa que se manifiesta a la 'conciencia' no por un acto puro, sino por un cambio global: tal será el nuevo 'paso' de Aquiles o el de la Tortuga. (2004, p. 73)

Entonces, el último pasaje de Bergson es bien preciso, y podemos sacar de allí tres conclusiones: primera, si el movimiento da cuenta de la dualidad arriba mencionada entre las distintas posiciones del móvil y la duración de la conciencia, hay una solidaridad entre ellas atestiguada por el acto de síntesis de la conciencia; segunda, el movimiento no es una cosa, pero tiene realidad para la conciencia que hace síntesis, es decir, esta es capaz de percibir en su formación los cambios en la totalidad que se dan cuando los actos simples y no descomponibles, como los pasos de la Tortuga o de Aquiles, se van produciendo –Aquiles pasa efectivamente a la Tortuga–; y tercera, los cambios cualitativos son reales para la conciencia y su síntesis, donde esta última no tiene el sentido de una intuición intelectual, como le reprocha Bergson a Kant, sino que los cambios cualitativos son del orden de la duración y no espaciales.

A la duración hemos llegado, en principio, por una vía negativa, al diferenciarla del espacio. Cuando observamos esto, estamos tentados a señalar en la obra de Bergson un tono dialéctico en su exposición de los problemas y, sin más, a indicar dos opuestos, el espacio y la duración, como polos dialécticos entre los que se jugaría nuestro conocimiento y nuestra vida, en últimas. El recurso a la endósmosis, para señalar la influencia determinante de lo exterior, va más allá de una mera dialéctica y nos plantea la cuestión sobre dónde se dan los intercambios con el mundo. El cuerpo parece ser el límite evidente entre nuestro mundo interno y el mundo externo, y a él llegan todas las influencias que hacen

nacer nuestras sensaciones. El cuerpo es, en resumidas cuentas, el escenario de los intercambios entre lo que nos rodea y nosotros mismos, lo cual no constituye, sin embargo, una oposición dialéctica que deba ser superada; el fenómeno de la endósmosis es ilustrativo sobre lo que sucede en el nivel fisiológico: intercambios, influencias mutuas y, sobre todo, continuidad entre lo interno y lo externo. El propio fenómeno del movimiento muestra lo problemático del sentido de esos intercambios, manifiesta no solo la síntesis de la conciencia, también pone de presente que, siendo cuerpos, experimentamos cambios de cualidad en el todo, cuando, por ejemplo, acabamos de desplazarnos en el espacio. Este aspecto no se plantea en el Ensayo, pero, sin duda, allí se observa en el análisis del movimiento que requiere de dos tipos de interpretación, véase desde el espacio o desde la duración.

De ahí la posibilidad de desplegar en el espacio, bajo la forma de multiplicidad numérica, lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa, y de considerar a la una como el equivalente de la otra. Ahora bien, en ninguna parte este doble proceso se cumple tan fácilmente como en la percepción del fenómeno exterior, incognoscible en sí, que toma para nosotros la forma del movimiento. Aquí tenemos ciertamente una serie de términos idénticos entre sí, puesto que se trata siempre del mismo móvil; pero de otra parte la síntesis operada por nuestra conciencia entre la posición actual y lo que nuestra memoria llama las posiciones anteriores hace que estas imágenes se penetren, se completen y se continúen de algún modo las unas a las otras. Es entonces por intermedio del movimiento sobre todo que la duración toma la forma de un medio homogéneo, y que el tiempo se proyecta en el espacio. (E, pp. 91-92)

La conversión del pensamiento hacia la duración

La influencia, hasta cierto punto nociva, del lenguaje (cf. Cherniavsky, 2009) en el proceso de espacialización del tiempo es decisiva. En la representación simbólica, que toma una forma lingüística, se usan términos iguales, diferenciaciones tajantes, yuxtaposiciones y, por lo mismo, comenzamos a hablar en términos de simultaneidad. El lenguaje entorpece un acceso directo a la duración pura; la promesa de una conciencia inmediata de nuestro yo más profundo se posterga siempre gracias a un lenguaje modelado sobre nuestras

necesidades vitales y sociales. Ahora bien, en el momento de establecer las diferencias entre una multiplicidad numérica o distinta y una multiplicidad cualitativa, surge un aspecto inesperado: el mundo interior admite diferenciación en potencia. Es decir, en la heterogeneidad cualitativa, por más unitaria que sea y que sus términos se interpenetren, es posible una discriminación cualitativa sin pretender contar términos, "no contiene el número más que en potencia", llegando así a una "multiplicidad sin cantidad" (E, p. 128). Contar términos, como efectivamente se hace las más de las veces al considerar el mundo interior, influidos por hábitos muy arraigados en la conciencia, traiciona la naturaleza de lo interior, con ello permitimos que la idea de espacio se deslice por debajo. Si la duración es el dato inmediato de la conciencia, el lenguaje por su parte distorsiona nuestro acceso directo a ella. Ya en el momento de establecer que hay varios términos, por más que pensemos que "se organizan entre ellos, se penetran, se enriquecen cada vez más, y podrían dar así, a un yo ignorante del espacio, el sentimiento de la duración pura" (E, p. 128), con el solo hecho de usar la palabra 'varios', se los ubica en el espacio y se los piensa diferentes, en una palabra, los "traicionamos".

Es la dificultad lingüística de diferenciar con palabras dos multiplicidades. Aun así, la multiplicidad cualitativa lleva el número en potencia. En esto Bergson está de acuerdo con Aristóteles –"el tiempo es justamente esto: el número del movimiento según el antes y el después" (Física, 219b 2)–, a condición de entender que, en esta multiplicidad, el número no está en acto. Esta aclaración resignifica los hechos y vemos las cosas desde el otro lado. Es posible una "discriminación cualitativa" en lo interno, pero en realidad intraducible al lenguaje del sentido común, como afirmará Bergson, porque ahí todo se encuentra en vías de comenzar. Ello lleva a Bergson a usar una comparación con un cierto tono humorístico, para afirmar que los números de uso diario tienen un equivalente emocional, pues el acto de contar unidades distintas "es bastante análogo a la representación puramente cualitativa que un yunque sensible tendría del número creciente de los golpes de martillo" (cf. E, p. 129). Dos percepciones diferentes son posibles: desde fuera se pueden considerar términos distintos; desde dentro – el sensible del yunque– se percibe una organización dinámica que no admite división sino en potencia. Percibidos los golpes desde la duración se organizan en la forma de una melodía.

La duración, en tal sentido, estaría en la base del acto de contar cosas, pero ella misma no es un medio homogéneo donde se ubicarían, yuxtapuestos, términos distintos y simultáneos. Ella designa o sale, más bien, del acto indivisible del

auto-ordenamiento de los términos heterogéneos y cambia de naturaleza con cada transformación de estos. De esta multiplicidad bien llamada cualitativa es inseparable la duración, su inmanencia admite el número, atraviesa cada término. No obstante, estar ubicados en este extremo de la duración permite contar términos distintos en el espacio. En este punto las cosas se ven distintas: "es pues gracias a la cualidad de la cantidad que formamos la idea de una cantidad sin cualidad" (E, p. 129). Henos aquí, frente al hecho de que la conciencia produce ella misma mixtos; ya en el análisis del movimiento se hizo patente este proceso y su aspecto problemático.

Ya hemos señalado que el cuerpo se presenta como una suerte de límite entre el exterior y nuestro interior, podríamos afirmar que sin él no entendemos la naturaleza de los intercambios y que además da pie a esos mixtos. El yo accede al mundo por su superficie, permitiendo de esa manera alguna influencia de la separación de las causas exteriores y, por lo mismo, el fraccionamiento del interior. Lo vimos en la forma del fenómeno de endósmosis. Pero aquí se precisa una distinción: la capa más superficial del yo se distingue del yo más profundo. Nuestra vida cotidiana transcurre en la capa más superficial del yo, nivel de nuestras necesidades y de nuestra vida social. El acto del yo que interpone con mucha frecuencia la idea de espacio proporciona esta idea como un elemento muy útil para desenvolverse con soltura a ese nivel superficial; de ahí también proviene el lenguaje, modelado en función de las necesidades prácticas y sociales. Por su parte, el yo profundo, el más interior, es descrito por Bergson como una fuerza o, como sucede en el estado de sueño, un yo sin los requerimientos espacializantes de la vida práctica, en el que se observa una especie de "instinto confuso, capaz, como todos los instintos, de cometer toscos agravios y a veces también proceder con una extraordinaria seguridad" (E, p. 131). Ese yo profundo es también el más personal, de donde provienen nuestros actos más originales. Ahora bien, esta distinción entre dos yoes no implica que existan de hecho dos yoes, ya que el más profundo y el más superficial constituyen, en realidad, una sola y única persona; "ellos parecen durar necesariamente de la misma manera". Pero la exterioridad recíproca y la yuxtaposición de las causas exteriores –las campanadas del reloj o los martillazos sobre el yunque, por ejemplo– no solo recortan nuestra vida en su capa más superficial, refractando el yo, sino nuestra vida más personal. De ahí la dificultad de acceder a esta última.

La vida que transcurre en la superficie en varias ocasiones es descrita por Bergson como una obsesión por el espacio, como atormentada por el "deseo de

distinguir"; los requerimientos prácticos y de la vida social nos atraen hacia una existencia con un cierto dejo de facilidad, pues percibir la realidad a través del símbolo y las exigencias del lenguaje nos dispone mejor para la vida exterior. Volver a encontrar el yo más "fundamental" requiere, por lo difícil que representa ver las cosas desde un yo así refractado, de "un esfuerzo vigoroso de análisis".

Con esta propuesta ya desbordamos la pura reflexión de orden psicológico y epistemológico. Ello tiene implicaciones sobre el quehacer filosófico; ahora pensar exige una conversión (cf. Vieillard-Baron, 2007, pp. 40-41) hacia la duración y un cambio de perspectiva no solo cognitivo, sino también existencial. La intuición de partida de la filosofía bergsoniana no exige solo pararse en otro lugar y observar desde ahí, es más compleja. Ella muestra que, la mayor parte de las veces, nos vemos de forma refractada. Al adquirir conciencia crítica de esta distorsión, asumimos una perspectiva comprensiva de la vida cotidiana. Las cosas, entonces, se transformarán cuando se las aprecie desde nuestro yo más profundo. Veamos.

Bergson señala cuatro hechos, cada uno en un nivel más profundo que el otro, en la experiencia de la duración, cuyo significado depende de dos percepciones distintas. El primero es el ejemplo de la familiaridad con una ciudad, y señala nuestra relación vital con un objeto exterior, en este caso, las calles por las que paseo, que se convierten en parte de mi vida cotidiana. A diario veo los mismos edificios, no pienso en si cambian y, por ello, los nombro igual. Sin embargo, a la vuelta de los años me sorprendo del cambio experimentado en mi impresión, un mundo casi proustiano: "parece que estos objetos, continuamente percibidos por mí y pintándose [se peignant] sin cesar en mi espíritu, hubieran terminado por tomar [m'emprunter] alguna cosa de mi existencia consciente; como yo han vivido, y como yo, envejecido" (E, p. 133). Si fuera la misma impresión, no podría distinguir entre percibir y reconocer o entre saber y recordar. Pero este fenómeno visto, por decirlo así, desde afuera toma otro aspecto: dejándonos influir, como por lo común sucede, de las exigencias sociales y del lenguaje, nuestras impresiones se fijan, "se envuelven en torno del objeto exterior que es su causa, adoptan de él los contornos precisos y la inmovilidad" (E, p. 134).

El segundo hecho, menos consistente por su objeto, es el de las "sensaciones simples": olores, sabores, por qué no, superficies delicadas al tacto, gustos… En ellas se harían más evidentes los estados internos como progresos, inestables, sometidos a cambio y sin contornos fijos, que, por sus matices delicados, no

admitirían una objetivación tajante. En estas sensaciones simples, es claro el influjo perjudicial del lenguaje con sus palabras “de contornos bien fijos”, y lo profundo de la distorsión del mundo interno. En este lugar, Bergson usa expresiones contundentes y fuertes para describir el efecto deformador del lenguaje: “la palabra brutal” “aplasta” la conciencia inmediata.

Pero todavía se puede ir más al fondo a los elementos internos definitorios, en buena medida, del carácter, que le servirán a Bergson para determinar con más precisión nuestra vida interior. Así, los sentimientos profundos serán el tercer hecho. Aquí sorprende más la descripción del mundo interior, que no se puede matizar, como, por ejemplo, lo hace el traductor Juan Miguel Palacios, quien, al intentar modernizar el lenguaje bergsoniano, traduce esprit por ‘mente’ y le quita a la palabra toda la fuerza, para aplicarla al mundo interior.

Tres características se destacan en los sentimientos profundos. Primero y, tal vez, el de mayor importancia: “el sentimiento mismo es un ser que vive” (E, p. 135). Ahora bien, esa vida está ligada también a la de los otros sentimientos, puesto que en la vida interior –ser viviente de por sí– se funden unos en otros los momentos, sin que al separarlos los deformemos. Esa fusión tiene una característica ya señalada: en cierta forma, cada estado, con su vida propia, ocupa el alma entera. Se puede afirmar que su vida consiste en esta inseparabilidad y en la imposibilidad de quitarles a los momentos la duración constitutiva de su ser vivientes. El modelo de la vida interior es el del ser viviente con todo y la solidaridad de los elementos constitutivos de un organismo.

Segundo, la descripción de la vida interior, tomada del modelo de los seres vivos, es la de nuestra vida en el nivel más personal. Es de la profundidad de esta vida de donde “poco a poco” emanan nuestras decisiones. Desde aquí, más allá de la influencia del determinismo físico, se va a entender el acto libre como el más personal y auténtico del que somos capaces.

Tercero, en el terreno del amor violento, del odio profundo, de las más auténticas emociones, es donde inquieta más “este aplastamiento [écrasement] de la conciencia inmediata”, puesto que el lenguaje no sirve para explicar esa vida constituida por “miles de elementos diversos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin la menor tendencia a exteriorizarse los unos en relación con los otros”, pues “su originalidad es a este precio” (E, p. 135, énfasis agregado). Entonces, separar su solidaridad e interpenetración los cambia y nos

quedamos tan solo con nuestra propia sombra… y sin vida. Separar los momentos de la duración no es, sin más, quitar el medio en el que se desarrollan nuestros sentimientos profundos, es dejarlos sin su vida personal. La separación los deja bien dispuestos para el lenguaje y la lógica simple del mero cálculo… "los hemos preparado para servir a una deducción futura" (E, p. 135). Ni el novelista más audaz puede describir en términos positivos la vida interior. La disposición más penetrante del lenguaje apenas le alcanza para desgarrar la tela tejida por nuestro yo convencional, y vemos como entre sombras eso para lo cual el lenguaje, formado a partir del espacio y del tiempo homogéneos, no tiene palabras; "solamente, ha dispuesto esta sombra de manera que nos hace sospechar la naturaleza extraordinaria e ilógica del objeto que la proyecta" (E, p. 136). Ese novelista se contentaría solo mostrándonos lo mejor posible la contradicción de la interpenetración mutua, y así nos pondría "de nuevo en presencia de nosotros mismos" (E, p. 136).

El cuarto hecho profundo observado por Bergson es también muy personal: nuestras ideas. Accedemos a ellas "rompiendo los cuadros del lenguaje" (E, p. 136). Pero por más que nos esforcemos en la abstracción, esta consiste en la "disociación de los elementos constitutivos de la idea". Aun así, subsiste un elemento muy propio manifiesto cuando nos apasionamos por una idea en la vida cotidiana o en la discusión filosófica. Una idea está vinculada de modo estrecho a las otras y toma la coloración común de nuestras ideas restantes. Existe, entonces, un fondo común de interpenetración, no lingüístico, del cual no las podemos separar, que se expresa en el apasionamiento –que Bergson llama "ardor irreflexivo"– y en el carácter personal con que las defendemos. Un primer aspecto se destaca en esta descripción, su significado no deja de ser sorpresivo: dicho ardor es prueba de los instintos de la inteligencia, "¿y cómo representarnos estos instintos, si no por un impulso común a todas nuestras ideas, es decir, por su penetración mutua?" (E, p. 136). La fuerza, si se puede decir así, de una idea le viene de ese impulso que es, ni más ni menos, el de la vida interior o la duración, y no la podemos separar de la "coloración común" del resto de nuestras ideas. Debido a su pertenencia a ese fondo fluyente y en vías de formación, las opiniones que nos son más caras, en cierta forma, las hemos asumido sin razón.

Viene así un segundo aspecto, también destacable: una idea es nuestra porque esa pertenencia le da "alguna cosa de nosotros". Vuelve la comparación con el ser vivo; esta vez, una idea está viva a la manera de una célula en un organismo: "todo lo que modifica el estado general del yo la modifica a ella misma" (E, p.

137). Esto quiere decir, con un matiz muy preciso, que una idea no se limita a ocupar un lugar, sino que ocupa todo nuestro yo. Hay todavía un tercer aspecto digno de mención y consiste en que “es preciso por demás que todas nuestras ideas se incorporen así a la masa de nuestros estados de conciencia” (E, p. 137). Este aspecto lleva algo que ya se insinuaba desde cuando Bergson intentaba una caracterización de los estados internos, pero aquí es más claro. En comparación con estas ideas arraigadas en un nivel más profundo, hay otras que flotan en la superficie, “como hojas muertas sobre el agua de un estanque”: son esas ideas que recibimos ya hechas y que, por ser expresables con el lenguaje, adquieren un carácter casi exterior a nosotros, porque los estados de conciencia que les corresponden están como inmóviles y son más impersonales. Esta descripción constituye un cuarto aspecto, no mencionado explícitamente en el segundo capítulo del Ensayo, pero ya supuesto en la diferencia entre dos yoes: la vida interior admite múltiples estados de conciencia, y, aquí en el Ensayo, por lo menos dos niveles: el del yo profundo y el del superficial. Yendo hacia el fondo y penetrando “en las profundidades de la inteligencia organizada y viviente asistiremos a la superposición o mejor a la fusión íntima de muchas ideas que, una vez disociadas, parecen excluirse bajo la forma de términos lógicamente contradictorios” (E, pp. 137-138). En el fondo no cesa el trabajo de la inteligencia, los sueños son apenas una débil imagen del trabajo incansable “en las regiones más profundas de la vida intelectual” (E, p. 138).

El yo se muestra, entonces, como un ser viviente inseparable de su duración, como si esta fuera un aspecto formal, el cual serviría para realizar la síntesis de los distintos estados de conciencia. Pero su vida es durar. Es una multiplicidad de estados, seres vivientes también, que actúan gracias a su duración.

Nuestra vida consciente toma un doble aspecto: uno impersonal, solidificado en el espacio y en el tiempo-cantidad donde se proyecta, afectado por una precisión cuantitativa, es la región donde vivimos con más plenitud y facilidad nuestra vida social; otro, infinitamente móvil, confuso, inexpresable, pero más personal, vivido en el tiempo-cualidad donde se produce, es la región de nuestra vida más individual. Esta última es el nivel de la duración, el de nuestros matices más delicados y de las relaciones más profundas, donde un instinto mueve nuestros sentimientos más fuertes y nuestras ideas más caras.

Que Bergson distinga dos yoes no significa, cuando menos, que haya escindido el yo, “y que no se nos reproche aquí de desdoblar la persona, de introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer

lugar” (E, p. 139). Sí habla de la formación de “un segundo yo”, pero este proceso se da en virtud de dos exigencias que halan, por decirlo así, hacia la parte más exterior del yo. Ya las nombramos, pero aquí su significado es más concreto. De una parte, está una exigencia biológica que nos diferencia de otros animales: “la tendencia” a distinguir las cosas y ubicarlas en un medio homogéneo, es decir, el acto del espíritu de interponer la idea de espacio para un acceso más cómodo al mundo. De otra parte, está la “misma” tendencia pero que nos impulsa “a vivir en común y a hablar” (E, p. 139). Nótese, sin embargo, que cuando Bergson se refiere al yo, muchas veces lo hace en términos de fuerza, de instinto, y aquí dice tendencia. Está claro, pues, que el yo no es algo substancial, el filósofo lo piensa como un dinamismo. Si un segundo yo “recubre” el yo más fundamental, esto sucede porque la doble exigencia biológica y social, de orden práctico, nos dispone para vivir en un nivel exterior, pues resulta muy difícil vivir desde las capas más profundas que nos impedirían un habla clara y un desenvolvimiento eficaz en el mundo. Para vivir socialmente y para sobrevivir biológicamente, se paga un precio: volver estáticos el mundo y el yo. Estableciendo estos dos extremos, el de exterioridad pura y el de la interioridad pura, entendemos mejor las exigencias sociales y biológicas que nos caracterizan, así como el sentido de ciertos mixtos producidos por la conciencia. Es el momento de detenerse a considerar de qué forma afecta este doble nivel de la vida de la conciencia a la comprensión del problema de la libertad.

La libertad: ¿un ejemplo?

El acto libre

En este contexto, uno se da cuenta de que el problema de la libertad no es, sin más, un ejemplo de las confusiones surgidas de la sustitución del tiempo por el espacio. Es, más bien, el lugar privilegiado para terminar de exponer la inmanencia de la duración. Veamos: “es del alma entera, en efecto, que la decisión libre emana; y el acto será tanto más libre cuanto más la serie dinámica a la cual se vincula tienda a identificarse con el yo fundamental” (E, p. 159). La libertad es un acto emanado de lo más personal, nuestro yo profundo. Con la duración, Bergson afirma un “dinamismo interno” que está en la base del acto verdaderamente libre que se produce desde las profundidades del yo. Estamos ya en el terreno del capítulo tercero, llamado “De la organización de los estados de conciencia. La Libertad”.

En un hecho cotidiano, como levantarse una vez escuchado el despertador, podemos observar por lo menos dos cosas. El ejemplo es interesante, porque este acto se da entre la salida del sueño y el inicio de la vigilia. Escuchamos el timbre del despertador. Esta impresión nos podría afectar profundamente. Para expresar esto, Bergson acude a una referencia al libro vii de La república de Platón (518c), pues es posible recibir esta impresión ξὺν ὅλη τῇ ψυχῇ, “con el alma toda entera”. “Podría permitirle fundirse en la masa confusa de impresiones que me ocupan; quizás entonces que ella no me determinaría a obrar” (E, p. 159). Ahora, cotidianamente hago lo contrario, me levanto porque el despertador me indica la hora de comenzar mis actividades diarias. Esta determinación la asocio, de acuerdo con Bergson, a una idea ya solidificada y, por decirlo así, ubicada en la corteza del yo: levantarme. Impresión e idea están aquí enlazadas. No se da ningún tipo de interés verdaderamente personal en el acto, me levanto como un verdadero autómata. “Autómata consciente”, lo llama Bergson. Lo cierto es que la mayoría de nuestras acciones se cumplen en este nivel, pues las impresiones que las suscitan se vinculan a ideas que, en cierta medida, flotan solidificadas en la superficie del yo. En ello existen las ventajas prácticas ya expuestas.

Pero, además de este doble aspecto presente en una acción cotidiana, se puede

observar otro sorprendente, que señala el sentido del nivel más profundo de donde nacen las acciones libres. La mayoría de las veces no permitimos que las impresiones vibren tan profundo, como cuando una piedra lanzada con gran fuerza conmueve el agua de un estanque, pero “no es raro” que eventualmente se produzca una “revuelta” interior, de manera que el yo profundo sube a la superficie y, por decirlo así, quiebra la corteza exterior de las seguridades cotidianas. Actúa como una fuerza irresistible que produce “una tensión creciente de sentimientos y de ideas, no inconscientes sin duda, pero de las cuales no queríamos guardarnos” (E, p. 160). Actuamos, así, desde el fondo de nosotros. Miremos este hecho con cuidado: esas ideas y sentimientos se han formado en el fondo y, “por una inexplicable repugnancia a querer”, los enviamos a las oscuridades cada vez que pugnaban por emerger. Un cambio inesperado de decisión obedece así a nuestro propio ser, solo que pretender encontrarle razones es vano, pues proviene del dinamismo total de nuestros sentimientos e ideas.

Con esta cuestión de la manifestación del yo en el mundo gracias al acto libre, vuelve, así, el problema de la relación entre el mundo interno y el externo. Por la forma de ser de la vida propia de la conciencia se nos aclara que, en primera instancia, así como cada estado interno refleja el alma entera, del mismo modo el acto libre expresa la totalidad de nuestra personalidad. Cuanto más se expresa el yo fundamental, el acto es más libre, emana de la historia total de la persona. La libertad en ese sentido admite grados; cuanto mayor sea el alcance del arraigo de ese acto en el interior, tanto más expresa y se identifica con el yo entero. El acto libre manifiesta una tensión, lo hemos dicho, de sentimientos e ideas que reflejan el alma entera. En segunda instancia, Bergson reconoce un dinamismo interno, como una forma particular de causalidad que obra en el acto libre del yo, gracias al cual se expresan las transformaciones de nuestra vida. El acto libre no puede ser ni la consecuencia escueta de una causa externa que nos llevaría a obrar de determinada forma, ni el efecto, sin más, de un estado anterior, como tampoco lo es de una especie de escogencia entre dos posibles alternativas. Cada vez que aparece, por ejemplo, un sentimiento, el yo se modifica y cuando le sobreviene otro sentimiento, no solo se transforma el primer sentimiento, sino que, al cambiar también el yo, los dos sentimientos se modifican con él. Así se describe la “evolución natural” del yo que cambia sin cesar, por más que nos hagamos de él y de sus transformaciones representaciones simbólicas, como las del determinista, y acudamos a palabras que nombran estados incambiables. “Así se forma una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan los unos a los otros, y abocarán a un acto libre por una evolución natural” (E, pp. 161-162).

Un acto libre, pues, responde al conjunto de nuestras ideas y sentimientos; en fin, al conjunto de nuestra historia. Por ello, Bergson concluye que ese dinamismo natural, que exterioriza el yo en un acto, es un hecho. Cuando emanan de nuestra personalidad, por expresarla toda entera, nuestros actos son libres, "cuando tienen con ella esta indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista" (E, p. 162).

Pero no se crea que esta semejanza nos envía al simple parecido entre la obra y la vida psicológica del artista. Se trata de algo más complejo. Por un lado, están las circunstancias externas o también sentimientos o ideas que flotan, por decirlo así, en la superficie –a la manera de "vegetaciones independientes"–; por el otro, están los estados profundos del yo interpenetrándose entre ellos, pero múltiples, los sentimientos e ideas más profundos, de los cuales no podemos disociar la duración, pues su vida depende de ella. Entre los dos, en cierta forma extremos, se sitúa el acto libre, exteriorización del yo más profundo: "y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, puesto que solo el yo habrá sido su autor, puesto que ella expresará el yo todo entero" (E, p. 158). El acto libre se da en la intersección entre el mundo interno y una cierta llamada exterior. Será tanto más libre –un mayor grado– cuanto más exprese al yo profundo, o cuanto más coincida con él o cuanto más naturalmente haya emanado de él. En esto radica la importancia de la relación de expresividad del acto libre respecto del yo. Bergson expone esta distinción con dos ejemplos de la superficialidad de ciertos actos inducidos desde las capas más exteriores del yo. El primero es el de la sugestión hipnótica, y dice de ella que no llega muy profundo en los hechos de conciencia, pero, con cierto grado de vitalidad, puede hasta sustituir a la persona misma; el segundo es el de la cólera violenta o el de un vicio hereditario cuando emergen hasta la superficie de la conciencia. En este nivel, tales actos inducidos obran como un "yo parásito", pero dada su fuerza y dado que alcanzan a sustituir el yo profundo, no se funden, sin embargo, en la masa de hechos profundos. No son actos del todo libres, pues es como si se obedeciera a una voluntad extraña, "pero la sugestión se convertiría en persuasión si el yo entero se la asimilara" (E, p. 158).

A la deliberación, sin previa crítica del proceso de espacialización del tiempo, se la explica como un proceso mecánico, debido a la simbolización usada para pensar la toma de decisión en el acto libre. Así, se representa la deliberación como una línea continua MOX o MOY, de la cual el punto o simboliza el momento en que alguien se decide entre X e Y. Los partidarios de la libertad nos intentan mostrar un yo que oscilaría entre las dos direcciones posibles; aunque

optara por X, nos dirían que Y era igualmente posible. En una posición más cercana al determinismo, se nos diría que la línea MOX era necesaria porque había alguna razón para hacerlo; aunque Y fuera también posible, olvidarían o desconocerían esta parte del problema. Se destacan aquí dos aspectos: por un lado, esta simbolización obedece a una acción ya cumplida, no a un acto por realizarse; se lanza una mirada retrospectiva y se la representa como una oscilación entre dos vías igualmente posibles, valiéndose de un simbolismo mecánico y espacial. Por el otro lado, como los términos del progreso temporal se simbolizan espacialmente y en forma simultánea, se llega a confundir el progreso de una deliberación con su símbolo mecánico. A estas formas de concebir la acción Bergson les propone sendos problemas: "si los dos partidos eran igualmente posibles, ¿cómo se ha elegido?, si uno de ellos era solamente posible, ¿por qué nos creíamos libres?" Pero hay allí una cuestión de fondo: "¿el tiempo es espacio?" (E, p. 168).

El dinamismo interno y el esfuerzo

Toda la evidencia sobre la realidad de un yo que dura nos deja claro que la simbolización no explica y mucho menos reemplaza su progreso. De nuevo debemos volver sobre la síntesis de la conciencia, pues ella testifica esta evolución del yo, donde cualquier sentimiento se funde con la masa total de los estados internos y una modificación es el resultado de una evolución natural del yo. Por esta razón, la cuestión del tiempo es decisiva, es decir, se ha de separar el tiempo del espacio y asumirlo como la duración real del yo. El acto libre es la evolución natural de ese yo, se produce por una síntesis temporal, expresión real del yo verdaderamente actuante: "un yo que vive y se desarrolla por efecto de sus mismas dudas, hasta que la acción libre se desgaja de él a la manera de un fruto demasiado maduro" (E, p. 164). Su historia concreta y su acto se conjugan en una acción real, surgida del progreso propio del yo, del tiempo que transcurre.

Esto no muestra otra cosa sino el dinamismo interno. En este contexto, no se pueden desconocer ni la multiplicidad cualitativa propia de los estados internos ni la unidad del yo. Un sentimiento nuevo que modifica nuestro carácter, lo hace en el momento de fundirse con la totalidad del yo. Es un hecho esta modificación y toda nuestra historia actúa en nosotros como una unidad de contenido. En tal sentido, la libertad viene a ser la relación de este contenido con el acto mismo del yo al exteriorizarse. Ahora bien, la libertad no es solo pura

expresividad de contenido; el alma entera se expresa en el acto libre, es la cualidad del acto libre, al exteriorizarse. Por lo mismo, la acción le pertenece al yo: “es del alma entera, en efecto, que la decisión libre emana” (E, p. 159). En el dinamismo interno del yo, cuando “sube a la superficie” se da un verdadero acto de síntesis. Y es temporal porque emana naturalmente de la duración del yo.

Se impone ahora una cuestión decisiva “de orden psicológico”, que implicará, si se quiere, un orden metafísico también. Saber “en qué sentido el yo se percibe como causa determinante” nos aclarará el carácter activo de la duración. Bergson pospone esta cuestión hasta el final del capítulo tercero. Una vez hechas las críticas a la decisión entre contrarios y a la previsibilidad de la acción, emprende la crítica de la causalidad, como relación de necesidad lógica entre dos fenómenos, uno causa y el otro efecto. Ahora bien, desde el inicio del capítulo invoca cierto aspecto cosmológico que criticará, en función de mostrar el dinamismo interno propio del acto libre y de la actividad del yo. En los términos expuestos aquí, se preguntaría si es posible que todos los sistemas, incluidos los estados internos, se presten al cálculo:

Pero nada dice que el estudio de los fenómenos fisiológicos en general, y nerviosos en particular, no nos revelará al lado de la fuerza viva o energía cinética de la que hablaba Leibniz, al lado de la energía potencial a la que a ella ha debido añadirse más tarde, alguna energía de un género nuevo, que se distingue de las otras dos en que ella no se presta al cálculo […] Pero si el movimiento molecular puede crear sensación con una nada de conciencia, ¿por qué la conciencia no crearía a su vez movimiento, sea con una nada de energía cinética y potencial, sea utilizando esta energía a su manera?

[…] No pasa lo mismo en el dominio de la vida.[9] Aquí la duración parece bien actuar a la manera de una causa, y la idea de poner de nuevo las cosas en su lugar al cabo de un cierto tiempo implica una especie de absurdo, pues semejante vuelta atrás nunca se ha efectuado en un ser viviente […] Se nos concederá al menos que la hipótesis de una vuelta atrás se vuelve ininteligible en la región de los hechos de conciencia. (E, pp. 149-150)

Tres aspectos son destacables en este pasaje. Primero, la cuestión sobre lo propio

de una causalidad que escapa al cálculo, muy coherente con la crítica emprendida, desde el principio, a la aplicación de un criterio cuantitativo a los fenómenos internos. Segundo, ello lleva a Bergson a plantear como problemática la relación del cerebro y del sistema nervioso con la actividad del yo. Esto se hará explícito posteriormente en Materia y memoria. Tercero, la cuestión de la vida y su posible relación con los hechos de conciencia, tema desarrollado después en La evolución creadora. En este marco, digamos de orden cosmológico, se puede comprender mejor la posibilidad de pensar el yo como una causa determinante, con un sentido distinto al del determinismo científico, cuestión psicológica que tendrá implicaciones metafísicas. Por ello, en esas primeras páginas del capítulo el filósofo critica el determinismo físico; no nos detendremos en ello, para ir directo a la cuestión del "sentimiento del esfuerzo" que resulta de la crítica a la causalidad, tema de la última parte del capítulo.

En su análisis del principio de causalidad, Bergson precisa un doble sentido de "la preformación del futuro en el seno del presente". Por un lado, se introduce la contingencia "hasta en los fenómenos de la naturaleza", concibiendo tanto los fenómenos físicos como los psicológicos durando de la misma manera, "por consiguiente, a nuestra manera": "el futuro no existirá en el presente más que en forma de idea, y el paso del presente al futuro tomará el aspecto de un esfuerzo, que no desemboca siempre en la realización de la idea concebida" (E, p. 190). Por el otro lado, se atribuye la duración a los estados de conciencia y no a las cosas, más bien en estas se concebiría "una preexistencia matemática del futuro en el presente" (E, p. 190); es decir, una causalidad estricta, apropiada a la predicción, y que implica la idea de espacio. Ahora bien, ambas hipótesis, cada una por aparte, permite pensar la libertad humana, pues si, como es evidente, los fenómenos físicos duran como los psicológicos, se introduce "la contingencia hasta en los fenómenos de la naturaleza" (E, p. 190), o si el determinismo corresponde solo a los fenómenos físicos, ello permite pensar el "yo que dura" como "una fuerza libre".

Es interesante la crítica de Bergson a este último sentido de la causalidad. Muestra que en la conexión entre fenómenos, entendida como determinación necesaria, se busca un mecanismo matemático detrás de la sucesión de fenómenos heterogéneos, producto de una tendencia a hacerlo coincidir, sin que se logre del todo, con el principio de identidad: mientras más ligado se encuentre el efecto a la causa, más se lo introduce en esta, y de esa forma se mostrará como su consecuencia matemática. Ahora bien, con ello se suprime la duración y se la relega al orden subjetivo; en las cosas pues no se podría demostrar la

contingencia del efecto como sí sucedería en mis acciones, puesto que duro. Afirmar el principio de causalidad y de determinación necesaria es ubicarlo poco a poco en la serie física, por un lado, mientras, por el otro, la duración queda del lado de la serie psicológica. Así se separan las dos series.

El otro sentido de la preformación define el dinamismo interno, entendido como un esfuerzo, y le da un significado interno a la 'fuerza'. En lo que va de la idea, más o menos confusa, de un estado interno contenido en el que sigue –así no lo esté– a la acción, aquella nos parece "como posible", porque en su realización se ponen una multiplicidad de intermediarios "apenas sensibles", que no se perciben como elementos separados, más bien, "el conjunto toma para nosotros esta forma sui generis que se llama sentimiento del esfuerzo" (E, p. 187). Esta realización es, para nosotros, un progreso continuo que va de la idea y del esfuerzo hasta la acción, no podemos decir dónde terminan los primeros y dónde comienza la segunda. Ese progreso es sentido, dando pleno significado a la expresión 'dinamismo interno'. Está arraigado en la duración y no se da en el espacio, por más que la acción se exteriorice. Entonces, sí hay preformación del futuro en el presente,

pero habrá que añadir que esta preformación es demasiado imperfecta, ya que la acción futura de la cual se tiene la idea presente es concebida como realizable mas no como realizada y que, incluso cuando se esboza el esfuerzo necesario para cumplirla, se siente bien que es todavía tiempo de detenerse. (E, p. 187)

La acción subsiguiente aquí no se sigue con necesidad de su causa. El efecto siempre estará en estado de posible y de representación confusa, su realización siempre será contingente. El sentimiento del esfuerzo es, entonces, el de un progreso en vía de formación, que va de lo virtual interno hasta la exteriorización en la acción; es más, aquí la "idea abstracta" de fuerza es la de ese esfuerzo indeterminado que no ha llegado al acto. Queda, no obstante, planteada en la obra de Bergson una cuestión que será abordada más adelante –en Materia y memoria–, acerca de que una concepción dinámica de la causalidad lleva a aplicar a las cosas "una duración completamente análoga a la nuestra, sea cual sea la naturaleza de esta duración" (E, p. 189). Esta concepción de la causalidad es "más natural", pues tiene como modelo de la representación la

duración natural, sin importar qué tipo duración sea la de las cosas, pues se trata de aplicar una analogía que sirve muy bien a “la necesidad de una representación”.

Una vez aclarado este sentido de la causalidad, Bergson señala una confusión entre los dos sentidos expuestos, confusión que termina por reducir la causalidad a la preformación necesaria del efecto en la causa y que consiste en que se usan los dos sentidos de la causalidad a la vez –el uno “halaga” nuestra imaginación, el otro “favorece el razonamiento matemático”–. Ello, a su vez, lleva a confusiones sobre la idea de fuerza, pues esta, que de por sí excluye la determinación necesaria, al ser aplicada a la naturaleza, regresa “corrompida de este viaje” por la necesidad, hasta el punto que aparece determinando los efectos de forma necesaria.

Pero de la fuerza sabemos “por el testimonio de la conciencia”, pues la experiencia nos enseña “que nos sentimos libres, que percibimos la fuerza, con razón o sin ella, como una libre espontaneidad” (E, p. 191). He aquí el sentido más puro que Bergson le da a la fuerza, que, entendida desde dentro, no se la puede separar de la duración propia de los estados internos, de ella sabemos, pues, por nuestra propia vida interior. De este modo, el alma, determinada por cualquiera de sus sentimientos, “se determina a sí misma” (E, p. 157), en el sentido de esa libre espontaneidad. La fuerza sale de adentro, se exterioriza no de forma necesaria, repele cualquier determinación necesaria. Aplicada a la naturaleza, se da una especie de “compromiso” entre la fuerza y la determinación necesaria: la determinación mecánica entre dos fenómenos del mundo exterior nos presenta “ahora” la forma de “la relación dinámica de nuestra fuerza con el acto que de ella emana” (E, p. 191). Sin embargo, en muchas ocasiones esta última relación es tomada como una derivación matemática de la acción a partir de la fuerza. Esta fusión entre dos ideas opuestas lleva a expresar la duración en extensión, se opera un fenómeno de endósmosis “entre la idea dinámica de esfuerzo libre y el concepto matemático de determinación necesaria” (E, p. 191-192).

El aspecto, por así decirlo, interno de la fuerza, es la “relación” dinámica de causalidad interna y comporta una doble característica: no tiene analogía con los fenómenos externos y los hechos psíquicos se dan una vez y no reaparecen jamás, llevan la marca de la novedad, en ellos se da un verdadero cambio cualitativo –todo lo cual se ha ido constatando desde el inicio del Ensayo–. Sin que se pueda definir con precisión geométrica, Bergson intenta ahora sí

caracterizar la libertad con las siguientes palabras:

Se llama libertad a la relación del yo con el acto que él lleva a cabo. Esa relación es indefinible, precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no un progreso; se descompone la extensión pero no la duración. (E, p. 192)

Como bien se ve, toda definición de la libertad estaría condenada al fracaso, so pena de introducir en ella la relación espacial, sea por vía de la simbolización de origen matemático, sea por vía de la previsión y del determinismo, condenándose así toda espontaneidad.

Conclusión de la primera parte

Cuerpo, espacialización y síntesis de la conciencia

Llega el momento de recoger ciertas afirmaciones deducibles de lo expuesto acerca del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Comencemos por la cuestión del esfuerzo. Bergson establece dos extremos bien diferenciados dentro de la serie de los estados psicológicos. El esfuerzo muscular ubicado, por decirlo así, en un extremo, en la superficie del cuerpo, no solo vincula efectos provocados por causas externas, como, por ejemplo, al aumentarse un peso que hay que levantar, con él también se involucra una porción creciente de la superficie del cuerpo que se compromete en la transformación de ese esfuerzo en dolor. A pesar de darse un cambio cualitativo en la sensación de levantar un peso y convertirse en dolor, gracias a la confluencia de las causas externas y de los órganos que se comprometen en ese proceso, se tiende a evaluarlo por la magnitud de su causa y por el número de músculos interesados. No es claro para la conciencia reflexiva que, al confluir más órganos en esa transformación, esta no sea el mero producto de una sumatoria. El número, la magnitud, en cuanto tal, correspondiente tanto a la causa como a la cantidad de órganos del cuerpo, no provoca la transformación de un estado psicológico hasta tanto no se sobrepase un umbral en el número de órganos que responden en conjunto, por ejemplo, al aumento de un peso. En el otro extremo estaría el sentimiento del esfuerzo interno, el cual dinamiza el proceso de síntesis que produce el acto libre y que, por ser interno, no resiste ningún tipo de espacialización. De suerte que esta dualidad describe un movimiento centrípeto y otro centrífugo.

Ahora bien, ¿por qué tendemos a evaluar el primer tipo de hechos psicológicos usando la idea de espacio? El análisis y crítica de esta última idea arrojó como resultado que el espacio o, mejor, la idea de espacio es el producto de un acto del espíritu, es decir, surge de adentro hacia afuera. No obstante, de manera paradójica, esta idea vicia y se interpone en nuestra apreciación del mundo interno, dificultándonos así el acceso a este último. Por ello, se requiere de un gran esfuerzo de análisis para llegar al más inmediato dato de la conciencia, la duración. Se esboza aquí una contradicción, en cierta forma interna, que redefine no solo nuestra apreciación del mundo psicológico, sino también de la realidad

externa. El conflicto, si lo hay, no se da entre el mundo externo y el interno, más bien se juega una diferencia entre dos series de hechos con significados diferentes, y que, sin embargo, comportan dos aspectos propios de nuestra existencia: el más personal y por ello interno y el volcado hacia el exterior, propio de nuestras necesidades biológicas y sociales. El último aspecto se sobrepone al primero y vicia nuestro acceso a él.

En todo esto, el papel del cuerpo es decisivo, pues, como se ve, no se trata solo de la invasión de la cantidad en los hechos psicológicos. Hemos hablado de él como superficie o, si se quiere, como límite entre el mundo interno y el externo. Este límite –aunque no pasivo– aparece, por ejemplo, en dos fenómenos: en el del esfuerzo muscular antes mencionado, donde se comprometen un número importante de músculos que, con un aumento significativo, conducen el sentimiento interior hacia un cambio cualitativo; y en la atención donde los movimientos musculares del rostro, por ejemplo, forman parte del proceso interno de atención, coordinado por la idea especulativa de conocer que, en la forma de una tensión del alma, alcanza su exteriorización en contracciones musculares, como un sentimiento en el que el cuerpo interviene –sin reducirse a una simple expresión– pero sentido desde adentro.

Este último fenómeno reviste un peculiar interés, porque aquí Bergson, como ya explicamos, habla de una tensión del alma –la misma del esfuerzo interno–, que aparece coordinada con tensiones musculares. En este caso, podemos entonces observar cómo, más claramente que en el esfuerzo muscular, el cuerpo no se presenta como una simple línea de separación entre lo interno y lo externo, o con un significado puramente espacial, sino que él mismo da lugar o, mejor, es factor de profundización. No olvidemos que el tiempo espacializado fue objeto de crítica en el capítulo segundo del Ensayo y que Bergson utilizó allí una expresión tomada del Timeo para caracterizarlo: el ‘tiempo’ es un “concepto bastardo”, en el que predomina el carácter espacial proveniente de las exigencias de orden biológico y social, es decir, se origina al parecer desde afuera. Este tiempo es totalmente diferente de la duración pura. Esta, sí interior por naturaleza, es inmanente a la multiplicidad de penetración mutua, propia de los estados internos. La atención se produce como una especie de estado mixto en el que se coordinan estados internos y elementos externos, en un estado propiamente interno.[10] El cuerpo parece ser el escenario y el factor de exteriorización de ese estado mixto, donde se conjugan los movimientos musculares y el proceso de concentrarse en una idea; por lo tanto, en los gestos vemos que la concentración tiene lugar. En la transformación del esfuerzo

muscular hasta alcanzar el dolor, el cuerpo provocaría el estado mixto, en la medida en que el número en aumento de músculos interesados sobrepasa un umbral que cambia el esfuerzo muscular en dolor y, gracias a ello, el estado interno cambia de naturaleza.

Se plantea, de esa forma, una relación problemática entre la superficie del cuerpo y los estados internos, de la cual hace parte la crítica de la magnitud intensiva. Dicha crítica tiende a situar en su justo lugar la actividad reflexiva de la conciencia, que ha sido configurada bajo exigencias 'externas', 'biológicas' y 'sociales', donde interviene la idea de espacio en todo lo que piensa. Sin embargo, el problema exige también la decisión de la propia conciencia inmediata para volver sobre sí misma y asumir desde allí la observación de la duración pura. Con lo cual, 'concepto bastardo' y 'mixto' dejan de tener solo una connotación peyorativo-crítica, y desde la crítica misma proporcionan nombre a ciertas formas que adquiere el pensamiento que transcurre sobre la vida diaria de nuestro yo más externo. El cuerpo, a nuestro entender, cumple entonces un papel central en el desarrollo de este problema y, a partir de él, se construye buena parte de la reflexión del Ensayo.

En tal sentido, se entiende mejor que el cuerpo sea escenario de lo que Bergson denomina 'endósmosis', para describir los intercambios entre el mundo exterior y el interior. Todos los ejemplos del reloj, de la péndola y del yunque apuntan a comprender el intercambio entre nuestros estados internos y el mundo exterior. Sin la interior organización rítmica de los sonidos, previamente percibidos por nuestro oído y circulando a través de nuestro sistema nervioso, estaríamos condenados a ser puntos o yunques inconscientes, sin siquiera tener la posibilidad de ser arrullados por esa organización rítmica. Veamos el caso, por ejemplo, de los martillazos separados en el espacio que tienden a descomponer nuestra vida interior; ello nos lleva a pensar que esta, de hecho, existe de esa manera, es decir, como una sucesión de estados diferentes y separables unos de otros. Interponemos la idea de espacio en esta consideración. Pero de adentro hacia afuera, nos arrullamos con los sonidos organizados interiormente, nos despertamos, esperamos…, por más que predomine la apreciación espacial de nuestra interioridad. Los intercambios se realizan a pesar de la conciencia reflexiva, con el agravante de que, además, el espacio es el producto de un acto del espíritu.

De tal modo, somos reenviados a una dualidad interna (cf. E, pp. 66-67) o, si se quiere, entre dos actos; uno que denota la inscripción de nuestra conciencia en la

exterioridad –el acto de espacialización de toda realidad, incluso la de nuestra interioridad– y, otro, el de la síntesis de la conciencia, verdadera originalidad personal. A esta dualidad apunta el estudio diferenciado entre los sentimientos profundos y el esfuerzo muscular, polos de la serie de los hechos psicológicos, llevado a cabo en el capítulo primero del Ensayo. Nuestra vida se desenvuelve, así, entre dos extremos: el mundo exterior y nuestra interioridad 'pura', expresada por la diferencia establecida entre un yo superficial y un yo profundo refractado por el primero, y que parecen durar "de la misma manera" (cf. E, pp. 130-131). Asumir la perspectiva desde la duración cambia el panorama y asistimos al papel activo de la conciencia en el mundo: sentido más profundo de la "endósmosis", de los mixtos y de la síntesis de la conciencia, con todo y el dejarse vivir exigido para observar la vida más auténtica de la conciencia.

Una vez establecida la vida interior como duración, Bergson se planteó si es posible establecer el yo más profundo como una suerte de causa determinante y qué tipo de causalidad sería esta. Ello le permitió observar cómo el sentimiento del esfuerzo indica un progreso continuo de la idea a la acción; este último sentido es experimentado antes que pensado. La fuerza de la idea que nos es más auténtica no está definida por su racionalidad, sino precisamente por la fuerza con que emana de lo más profundo, por su capacidad para expresar el alma entera. Así, del dinamismo interno no se puede separar la duración, esta le es inmanente. El dinamismo de nuestro yo más profundo es sentido como eso, como un progreso dinámico. La duración no se nos presenta como un concepto y el sentido de una filosofía que se propone una conversión hacia ella nos lleva a asumirnos como fuerza, por cuanto el acto simple se juega en el proceso de exteriorización, de esfuerzo. Es el acto cualitativo de la voluntad. Aunque unitario, es el producto de una interrelación de elementos, pues no se nos debe olvidar que nuestro interior es una multiplicidad. Pero cualitativa. Los actos que nos definen son el producto de una especie de conflicto entre intensidades. Se trata de algo muy cercano a lo que Nietzsche definió como voluntad de poder (cf. Worms, 2004, pp. 75-88; François, 2008, pp. 48-73).

La intensidad, redefinida desde la duración, apunta a los cambios cualitativos que se producen en el seno de una multiplicidad de penetración mutua. El conflicto más auténtico se da entre dos actos: el acto del espíritu que produce la idea de espacio, cuya efectividad práctica es exigida por nuestro ser biológico y por nuestra pertenencia a la sociedad; estatizante, separador y facilista, se contrapone por obvias razones al acto más interno del progreso dinámico emanado de nuestra profundidad y de nuestra fuerza más personal. La duración

es inmanente a este conflicto propio de nuestra naturaleza. El cuerpo está en medio de la circulación de dos corrientes que van de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro. Por ello, será pertinente preguntarse por el papel del cuerpo, como sucederá en Materia y memoria, dentro de una filosofía cuyo punto de partida es la intuición de la duración.

El cuerpo, límite necesario entre el exterior espacial y el interior que dura, propicia entonces el proceso temporal de nuestra vida, desenvuelto entre el tiempo y la duración. La libertad, vista desde la duración pura, redefine nuestra vida en los términos de la autenticidad de la que somos capaces, aunque amenazada por la detracción de una vida vivida desde el yo superficial. El cuerpo se encuentra en el centro de esa detracción, pero también en la vía de la exteriorización de la conciencia o de la actividad de esta en el mundo. Está claro, los extremos entre los que se desenvuelve nuestra vida no son sustanciales, son más bien los límites entre dos corrientes de sentidos distintos, nuestro cuerpo es el escenario de los intercambios entre estas dos corrientes. Por ello sigue siendo pertinente cuestionarse por el carácter de una filosofía que se pregunta por el papel del cuerpo, a partir de la duración entendida como vida interior.

El factor de profundización fisiológico en Nietzsche y Bergson

Seguimos a Bergson bergsonianamente, sin la ilusión retrospectiva que producirían sus obras posteriores en la comprensión del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. En ese proceso, siguiendo una sugerencia de Nietzsche, y al igual que este, en Bergson encontramos el cuerpo como factor imprescindible en el proceso de profundización que supone el ejercicio filosófico: si el punto de partida es la experiencia interior de la duración, el cuerpo se encuentra en el camino que conduce desde afuera de nosotros mismos hasta la duración pura, desempeñando un papel decisivo en los intercambios entre los estados internos y el mundo exterior. Siguiendo el hilo de nuestras preguntas iniciales acerca de la relación entre cuerpo y filosofía, es pertinente afirmar que una filosofía como la de Bergson apuesta por un regreso a la duración como vivencia más pura de la vida de los procesos internos; esa filosofía mira desde ahí el significado de la actividad de la conciencia en el mundo, con lo cual reinterpreta, a la luz de la duración, los distintos niveles en los que se desenvuelve la totalidad de nuestra vida, incluida la del cuerpo. Una filosofía así deja en evidencia que el sentido más profundo de la actividad de la

conciencia proviene de lo más interior, y que todo acto verdaderamente original refleja el alma entera.

Así pues, a lo largo de esta primera parte asumimos cierta continuidad entre las preocupaciones nietzscheanas por hacer de la filosofía una forma de vida –cuestión vivencial suscitada por la relación entre enfermedad y pensamiento– y la preocupación bergsoniana por hacer del ejercicio filosófico un esfuerzo por volver a situarnos –por haber sido dejado de lado por la ciencia– en el sentido más originario del tiempo como dinamismo interno, es decir, en la vida interior entendida como duración. Si Nietzsche encuentra en el cuerpo un factor irreductible, sin el cual el ejercicio de pensar es imposible, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la fisiología actúa en su filosofía como un dato inmediato –para extender el uso de la expresión bergsoniana– y cuya interpretación está comprometida en la comprensión humana de la realidad. Ahora bien, ese dato inmediato es objeto de experiencia y esta puede ser transfigurada en filosofía; de este modo, el pathos del pensamiento vendrá a ser entendido, como tendremos ocasión de estudiarlo en el siguiente capítulo, como pasión del conocimiento. Por su parte, en Bergson, por lo menos en lo que llevamos estudiado de su punto de partida filosófico, el cuerpo no parece ser el dato inmediato de la conciencia; dicho dato es la duración como un dinamismo interno con el que se expresa nuestro yo más profundo. De tal manera que, si nos habíamos propuesto encontrar una comunidad temática entre Nietzsche y Bergson, esta no parece darse.

No obstante, Nietzsche propone que el dolor es factor de profundización y ello lo hace imprescindible al cuerpo vivo en el ejercicio de observación e introspección que supone la filosofía como forma de vida. A nuestro juicio, se debe observar que más que una comunidad temática entre los dos filósofos, lo que hay en el estudio que ambos emprenden sobre el cuerpo es un motivo profundo, donde la afinidad se da en el pensamiento, entendido en términos de proceso de interiorización o, mejor, profundización. Así, si se puede decir de este modo, el pathos que mueve la filosofía bergsoniana es la experiencia del carácter interno de la duración; sin desconocer este hecho, encontramos desde el comienzo de la filosofía de Bergson una preocupación marcada por los procesos del cuerpo y su papel protagónico en el esfuerzo que implica volver a situarnos en la duración pura. En este sentido, el cuerpo es también, para este autor, un dato inmediato en el que confluyen las corrientes de sentido contrario que constituyen nuestra vida y que estudiamos más arriba. Si, de acuerdo con nuestra manera de exponer las filosofías, se las caracteriza como filosofías de la experiencia, ambas encuentran

en la fisiología un dato inmediato, que actúa como factor irreductible en el momento de emprender el camino de comprensión de nuestra vida más interior.

Finalmente, queremos llamar la atención sobre un aspecto que adquirirá una significación decisiva en la segunda parte de nuestro trabajo. En el particular camino que emprendimos por los cauces del cuerpo, que se encuentra en medio del tránsito de las corrientes contrarias que emanan de lo exterior y de lo interior, surge un hecho del que no podemos desconocer su sentido existencial profundo; a saber, el dolor, en el caso de la experiencia de la enfermedad en Nietzsche, o la resistencia al dolor, estudiada en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. En este libro el dolor físico es examinado en el fenómeno del esfuerzo muscular sentido como transformación en dolor, donde el cuerpo, sobrepasa un umbral cuantitativo, al involucrarse paulatinamente un número creciente de músculos que reaccionan frente a un aumento desmesurado del peso. Ese umbral señala la diferencia ya no numérica sino cualitativa que va de la sensación de peso a la de dolor. Y ello implica una reacción del cuerpo como, digámoslo de este modo, conjunto viviente. Este hecho nos muestra un cuerpo que no se reduce a su significado eminentemente espacial; lo cual nos lleva sospechar de su carácter a la vez cualitativo. Desde fuera, como dato irreductible –'somos cuerpo', diría Nietzsche– ocupa un lugar en el espacio y recibe las influencias de las cosas exteriores, influencias que pueden ser evaluadas a partir de la magnitud. Pero siendo umbral, escenario de intercambios, cauce, fuente y ubicación del dolor, lo podemos también observar, desde dentro, sobrepasando umbrales, causando transformaciones cualitativas y sentidas –en Nietzsche, por ejemplo, dando lugar al arte de la transfiguración propio de la filosofía–, y, además, dando lugar a la exteriorización progresiva del acto singular emanado de las profundidades del yo –como sucede en Bergson–.

La resistencia frente al dolor, por ser profunda y porque el dolor que pasa por los huesos cala hasta las profundidades del alma, es una de las más auténticas acciones que nos definen; por lo tanto, nos da qué pensar. La pasión vivida como pasión o afecto, la resistencia y el esfuerzo involucran constitutivamente la fisiología; en esta, lo externo y lo interno se encuentran, gracias a su particular propiciación. En el caso de Bergson, el esfuerzo que supone la resistencia al dolor no es, sin más, muscular, obedece a los motivos más profundos para conservarnos y, además, vivir una vida que no se reduce a lo biológico; de ese modo, en Materia y memoria la afección, explicada a través de la resistencia corporal al dolor, será una pieza clave para entender la continuidad entre lo externo y lo interno y entre lo interno y lo externo, en la que el cuerpo, como

propondremos al final de la segunda parte de este escrito, actuará como un intervalo entre el espíritu y la materia. El estudio de la afección en Materia y memoria indicará el encuentro de estos dos extremos en una continuidad; nos dejará comprender el cuerpo sentido desde dentro y no solo como cosa externa, por lo cual hablaremos de un significado cualitativo del cuerpo. La pasión y la dinámica de los impulsos fundamentales, en Nietzsche, y la afección, en Bergson, marcarán el punto de convergencia y de complemento en torno al tema de la fisiología en los dos autores; este será el tema de fondo de la segunda parte de nuestro estudio.

[1] Bergson tiene como interlocutor a Kant en las “Anticipaciones de la percepción”. Cf. KRV, A 166 / B 207-208.

[2] Bergson se refiere al artículo de R. H. Lotze titulado “De la formation de la notion d’espace” (1877).

[3] Sobre la relación de Bergson con las matemáticas, véase J. Milet (1974).

[4] Esta pregunta es fundamental para entender en Bergson el proceso de profundización y la comprensión de la realidad en sus distintos ámbitos, obviamente incluido el de la conciencia; ella apunta hacia el carácter interior de la duración como unidad de dinamismo.

[5] Sobre la relación de Bergson con las tesis de Kant, véase Philonenko (1994, pp. 28-47); Worms (2004, pp. 40-48); Heidsieck (2011, pp. 44-51); Bouaniche (2011, pp. 35-59).

[6] Cf. “Dossier critique”, nota 28 del segundo capítulo, en E (p. 226).

[7] Mercedes López Salvá traduce λογισμῷ νόθῳ por ‘razonamiento bastardo’.

[8] Cf., a este respecto, Vieillard-Baron (2004, pp. 45-52).

[9] Es decir, la posibilidad de aplicarle el principio de la conservación de la energía y, por ello, de concebir para ella un tiempo reversible.

[10] En el capítulo cuarto volveremos sobre otros aspectos del fenómeno de la

atención; allí encontraremos de nuevo al cuerpo desempeñando un papel decisivo.

Segunda parte

La fisiología, entre el dinamismo de los impulsos y los ritmos de la duración

Acabamos de establecer una posible relación entre las formas de hacer filosofía propias de Nietzsche y Bergson, dentro de cuyos engranajes el cuerpo parece constituirse en uno de los ejes fundamentales de su comprensión del mundo y de su pathos filosófico. Descubrimos el cuerpo implicado en el proceso mismo de interiorización que exige toda filosofía. El dolor, la resistencia frente a este, el esfuerzo, en fin, la enfermedad, vienen a convertirse en motivos de pensamiento y en puertas de acceso a nuestra relación con nosotros mismos y con lo que nos rodea. Al final de la primera parte de este escrito nos queda la inquietud de si el cuerpo es un factor de profundización. A esta cuestión se puede responder que sí, si tenemos en cuenta lo expuesto hasta este momento; no obstante, no queremos ahora partir de este presupuesto. Nos proponemos, más bien, preguntarnos: ¿qué nos profundiza? Con esta pregunta en la mente emprenderemos nuestro recorrido, comenzando por el llamado ‘periodo medio’ de Nietzsche y buscando si es posible establecer en ese momento una noción de interioridad en este autor; la búsqueda se concentrará en saber si al establecer esa noción se compromete en ella también una noción de la fisiología y cómo entenderla en sus relaciones con lo psicológico. Después de este estudio nos proponemos tanto examinar el papel del cuerpo en el capítulo primero de Materia y memoria de Bergson, intentando esclarecer la relación que existe entre espíritu y cuerpo, así como estudiar una posible resignificación del cuerpo mismo a partir de la intuición de la duración. A lo largo del proceso que ahora sigue, cuando lo encontremos conveniente, intentaremos trenzar algunos temas de las dos filosofías en los que encontramos una convergencia temática y de problemas en torno al significado que tiene el cuerpo vivo para Nietzsche y Bergson. La finalidad de este procedimiento será establecer, al término del trabajo, un posible complemento de las respectivas tesis de los dos autores en torno a la significación temporal del cuerpo vivo.

Capítulo III

La fisiología en el periodo medio de Nietzsche

Lo más evidente cuando uno se acerca a los escritos del periodo medio de Nietzsche[1] es que en ellos se percibe un proyecto filosófico que hace de la humanidad el centro de sus análisis y la asume como objeto de disección, para usar una imagen tomada de Humano, demasiado humano I (cf. HDH I, §36). En este proyecto, Nietzsche pretende involucrar el modo de proceder de ciencias como la química y la psicología, entre otras. Preguntarse por el significado de la fisiología en este periodo es pertinente, no solo porque el cuerpo aparece en diversas ocasiones en los escritos publicados y en los fragmentos póstumos de la época, sino también porque, en la historia psicológica que se propone efectuar, Nietzsche se vale de descubrimientos de ciencias como la fisiología o la historia de la evolución de los organismos en las que el cuerpo es el objeto central de sus investigaciones. Vista desde esta perspectiva, esta época parece darle demasiada importancia a las ciencias en la labor filosófica; no obstante, Nietzsche insiste en los prólogos que escribió hacia 1886 para los libros de dicho periodo[2] sobre el hecho de que estos son el fruto de experiencias muy personales: crisis, enfermedad, convalecencia, salud recuperada…

‘Yo’ estoy en ellos con todo lo que me ha sido hostil, ego ipsissimus, y aun, si se me permite una expresión más orgullosa, ego ipsissimum. Se adivina: tengo mucho – por debajo de mí… Pero siempre fue menester tiempo, convalecencia, lejanía, distancia, hasta que surgieron en mí las ganas de escorchar, explotar, destapar, ‘exponer’ (o como se le quiera llamar) con posterioridad para el conocimiento algo vivido y sobrevivido, un hecho o destino propio cualquiera. (HdH II, “Prólogo”, §1)

“Como se adivina”, aquí Nietzsche deja clara la importancia de la experiencia del filósofo para la producción de un pensamiento que alcanza el nivel de la

filosofía, como venimos sosteniendo desde la primera parte de este escrito. Si esta experiencia pasa por las vivencias más personales y profundas, sentidas y desplegadas a nivel corporal, qué hay en ellas que se pueda elevar o, mejor, transfigurar en filosofía, sin que esta última se convierta en un recuento de las infidencias que solo le atañen a una persona muy concreta. ¿Qué es aquí lo más personal que es susceptible de volverse filosofía? ¿Qué experiencia es esa? ¿De qué cuerpo se trata en esta experiencia? En la primera parte de este escrito ganamos, además de un vínculo temático entre Nietzsche y Bergson, un campo problemático, a saber, el de la relación entre el cuerpo –lo dado– y el pensamiento; en Aurora de Nietzsche encontraremos un motivo común con Bergson, pues la dinámica de los impulsos allí descrita puede ser leída en el sentido de una multiplicidad interna, donde fisiología y psicología juntas están en la capacidad de proporcionar una comprensión sobre el carácter de la interioridad humana. Esta es la razón por la cual nos centraremos principalmente en los escritos del periodo medio de Nietzsche, pues en ellos encontramos motivos suficientes para exponer las complejas relaciones entre procesos fisiológicos y procesos internos.

La multiplicidad de los impulsos y la incorporación: modelo de lo interior

El filosofar histórico se opone al modo metafísico de pensar

El Nietzsche de La genealogía de la moral (1887), el que ya había expuesto y publicado sus pensamientos más personales y por los que la posteridad lo reconocerá como filósofo, nos dice en el prólogo a este "escrito polémico" que sus pensamientos sobre la "procedencia de nuestros prejuicios morales" datan de la época en que escribió Humano, demasiado humano I (1878) y, de igual manera, que en ese momento se manifiesta con claridad en él "una voluntad fundamental de conocimiento" (cf. GM, "Prólogo", § 2). En el mismo prólogo, nos confiesa el autor cómo muy precozmente aparece en el pensador, tan dado a cavilar con profundidad y cuyos brillantes inicios se dan en la filología, una inclinación a preguntarse por la moral y, en concreto, por el origen del bien y del mal, como valores en los que la humanidad ha cifrado su propio significado. Con tal claridad aparece el problema que casi se siente con el derecho de llamar su a priori (cf. GM, "Prólogo", § 3).

No se puede desconocer, sin embargo, que este inicio filosófico alcanza un desarrollo de sorprendente complejidad en Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales, de 1881. El cuerpo aparece en este libro de forma muy particular. En el § 119 expone las relaciones entre los impulsos en torno a la función de la nutrición, como Nietzsche decide llamarla, que, por más de sernos un tanto oscura, viene a dar cuenta del devenir propio de nuestra interioridad: "Aun cuando apenas pueda nombrar a los impulsos más groseros, su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su juego recíproco entre ellos y, sobre todo, las leyes que rigen su nutrición, seguirán siendo totalmente desconocidas" (A, §119).

Sin entrar en detalles sobre este aforismo, que posteriormente desarrollaremos, lo leemos en el libro enmarcado dentro una serie de aforismos que, en el segundo libro de la misma obra, tratan sobre el cuerpo. El inicio expone la preocupación frecuente en la filosofía nietzscheana sobre lo desconocidos que somos nosotros para nosotros mismos.

Los aforismos que, en una mirada rápida, es posible agrupar sobre este tema, en el segundo libro de Aurora, son los que van del §115 al §122. En ellos se observa cierta relación entre el problema del 'sujeto' y el 'yo' con el carácter peculiarmente humano de nuestros sentidos; se debe agregar además la preocupación por las relaciones entre los impulsos y el problema que plantea la relación 'causa' y 'efecto'. Por lo demás, a este grupo de aforismos se debe agregar también el §109, que trata sobre las formas de "combatir la violencia de un impulso [eines Triebes]".

Tanto el §119 como el § 116 insisten sobre lo limitado que es el conocimiento que tenemos de nosotros mismos. A este respecto se puede citar especialmente el inicio del §119: "por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen que formamos del conjunto de impulsos [der gesamten Triebe] que constituyen su ser".

La hipótesis de Nietzsche sobre las leyes de nutrición de los impulsos, presente en el §119, lleva implícita una concepción sobre la fisiología y supone el carácter móvil y, si se quiere, en devenir de los impulsos que rigen a esta última. Más adelante volveremos sobre este aspecto supremamente importante para entender el papel del cuerpo en la obra del filósofo. No obstante, al inicio de la segunda parte de nuestro trabajo es de especial interés señalar el contraste entre la afirmación de corte escéptico, acerca de la oscuridad en que permanecen para nosotros las 'leyes' por las que se relacionan nuestros impulsos fundamentales, y la necesidad de conocernos mejor, con el fin de entender cuál ha sido nuestro aporte en la representación de nosotros mismos, del mundo y de nuestra relación con este. A este respecto podemos citar un corto texto del primer libro de Aurora, un tanto enigmático, sobre el conocimiento; es el §48: "'Conócete a ti mismo'. A esto se reduce toda la ciencia. –Solo cuando el hombre haya alcanzado el conocimiento de todas las cosas, podrá reconocerse a sí mismo. Pues las cosas son los límites del hombre".

Este aforismo parece explicar la preocupación, manifiesta desde Humano, demasiado humano I, por las explicaciones metafísicas y morales del mundo y de nuestras propias acciones. ¿Nietzsche estaría recetando la sentencia délfica y socrática del conocimiento de sí como llave de acceso a alguna verdad segura sobre nosotros mismos y el mundo? ¿Qué significado tendría este aforismo en el contexto del periodo medio de su producción filosófica, en el que parece defender la importancia de la ciencia para entender el origen y el valor de todas nuestras representaciones?

Es necesario, pues, retroceder en primer lugar al inicio del periodo medio nietzscheano y dejar de momento las afirmaciones de Aurora. Esto, para especificar la denominada por Nietzsche liberación "de lo que no pertenecía a mi naturaleza", como afirma en Ecce homo (EH, "Humano, demasiado humano", §1). De forma tal que Humano, demasiado humano, según la visión retrospectiva de Ecce homo, es "el monumento de una crisis" (EH, "Humano, demasiado humano", §1).

Podemos afirmar, por lo pronto, que desde el inicio de Humano, demasiado humano I se esbozan al menos tres líneas de análisis con una finalidad explícita. Primero, la necesidad de cuestionar la forma como nacieron las cosas que valoramos más alto, intentando, para ello, "una química de las representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo mismo que todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad" (HDH I, §1); para ello se necesita ir directo a preguntar por los orígenes y comienzos. Segundo, se requiere, por lo mismo, de un "filosofar histórico" y de "la virtud de la modestia" para una consideración de lo humano, pues "todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con el análisis del mismo llegan a la meta" (HDH I, §2); este hombre es una especie de hombre eterno, el de los últimos cuatro mil años "que nosotros más o menos conocemos" y que se han dado en llamar 'Historia Universal'. De lo que surge una pregunta: ¿cuándo y cómo se fijó el carácter de la humanidad? Tercero, se requiere de un espíritu científico, de cultivar el método de la ciencia para ir más allá de las opiniones y de las convicciones arraigadas: "por eso hoy en día todo el mundo debería conocer a fondo al menos una ciencia: entonces sabría qué significa método y cuán necesaria es la más extrema circunspección" (HDH I, §635).

Estos tres aspectos se convierten en el andamiaje necesario cuyo fin consiste en liberarse de los ideales y buscar la libertad de espíritu. "No pertenece a ella [a la naturaleza de Nietzsche] el idealismo: el título dice 'donde vosotros veis cosas ideales, veo yo – ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas!'… Yo conozco mejor al hombre…" (EH, "Humano, demasiado humano", §1).[3] Humano, demasiado humano representa, para Nietzsche, una crisis, la ruptura con los ideales. En pocas palabras, la metafísica hizo crisis; para él: " – Allí donde vosotros veis y encontráis explicaciones metafísicas, yo veo cosas humanas, demasiado humanas".

Así, al inicio del primer volumen de Humano, demasiado humano se esboza lo

que podría ser un proyecto de trabajo, de cara a las filosofías que buscan el nacimiento de una cosa a partir de su contrario o el origen milagroso de lo valorado como superior, "inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la 'cosa en sí'" (HDH I, §1). Donde la metafísica ve un origen incondicionado y esencial, Nietzsche se propone, pues, buscar cómo se dan los procesos de sublimación que llevaron a modificar el "elemento fundamental", hasta su elevación a una altura donde queda "casi volatilizado". No es dado aceptar ni el nacimiento a partir de contrarios ni la explicación metafísica, y por ello milagrosa, a partir de la cosa en sí. Para hacer más contundente su crítica, propone una "filosofía histórica, […] el más joven de los métodos filosóficos", que no puede entenderse separada del método de la ciencia natural, incluso tampoco de la sociología. Con una filosofía de este corte es posible proponer, entonces, una "química de las representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos"; es una filosofía carente del miedo obvio al peligro de sentirse y ser calificado de deshumanizado por preguntarse por "las cuestiones sobre origen y comienzos" (HdH I, §1). Es una química para contrarrestar y criticar la pretensión metafísica de buscar los orígenes en una esencia unilateral y cargada con un único significado.

Plantear una química aporta un punto de vista sobre los comienzos que deja de lado cualquier pretensión metafísica: buscar los comienzos no en los contrarios ni en las esencias metafísicas, sino ver, por ejemplo, el origen del altruismo no en el altruismo en sí, pues si lo hemos valorado altamente, este valor es producto de una sublimación. La química propuesta nos muestra lo así valorado a partir de la elevación de materiales viles, de la misma manera que en química "los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados" (HdH I, §1), incluso irrisorios. La historia de las representaciones y sentimientos es intrincada, y la pretendida esencia buscada por los metafísicos como origen "fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella", como diría Foucault (1997, p. 18.). Tal es el caso, por ejemplo, de la procedencia de la moral de la distinción, descrita en Aurora §30.

Ahora bien, no se piense la referencia a la química como un recurso meramente positivista a una ciencia exacta o como una metáfora de lo que debe ser la actividad filosófica. Cuando Nietzsche propone la filosofía histórica unida a otras ciencias, se trata de asumir un espíritu histórico-científico en la filosofía y, por ello, acudir a explicaciones de la psicología, la historia, la fisiología, la historia de la evolución de los organismos, la química, la sociología… Se trata, pues, de seguir el proceder y método de las ciencias para acercarse al nacimiento

de las cosas que adquirieron un sentido metafísico y describir los diversos avatares de su desarrollo, cuyo valor, más que metafísico, es humano, demasiado humano.

De tal forma, es posible afirmar que la crítica a la metafísica hace parte de una propuesta para un tipo de filosofía que, por lo pronto, podemos llamar histórica. Esta filosofía busca señalar, allí en el nacimiento, el tipo de materiales de los que han surgido aquellas cosas valoradas tan altamente por nosotros y a las que llevamos hasta una altura metafísica. Es interesante que en Humano, demasiado humano el examen químico cubra tanto los sentimientos como las representaciones, porque en ambos Nietzsche ve, más allá de sus contenidos, su surgimiento a partir de un proceso de elevación o sublimación química. Contrario a la creencia de los metafísicos de pensar las cosas valoradas altamente con un origen en la cosa en sí, el punto de partida de la propuesta nietzscheana es desesencializar los orígenes y examinar los "materiales viles" y "menospreciados" en sus orígenes y ver el proceso de su elevación. Se los examina como pudenda origo. Cuando la cuestión del valor es planteada en este momento del pensamiento nietzscheano, ella surge en principio vinculada al examen del origen y de las vicisitudes del proceso de valoración, solo que este origen está asociado a consideraciones de corte metafísico. Ello indica que la crítica a la metafísica no reposa exclusivamente sobre los contenidos mismos, sino sobre los procedimientos y sobre el significado de tales procedimientos. Veamos.

El §5 de Humano, demasiado humano I nos habla del procedimiento que da origen a la metafísica, que consiste en dividir el mundo y pensar que existe "un segundo mundo real". Pues bien, el origen de este proceso es rastreado por Nietzsche hasta épocas primitivas y, en este caso, como producto del sueño: el hombre creía ver en ese segundo mundo y pensaba que era real. De la misma manera, tuvo lugar la división entre cuerpo y alma, "la hipótesis de una forma corpórea del alma [Seelenscheinleib]", que da origen a la creencia en espíritus y, por qué no, en dioses (cf. HdH I, §5). Se deben subrayar en este aforismo tres aspectos muy evidentes en la tesis nietzscheana sobre el origen de la metafísica: primero, es una hipótesis histórica: se rastrea el origen en épocas muy primitivas y toscas; segundo, este origen nos señala un proceder psicológico: lo que ve el primitivo en sueños lo cree y ello lo lleva a afirmar su realidad; y, tercero, este aspecto psicológico procede de un estado fisiológico: el sueño. Es de notar también que esta historia no es sin más psicológica; es además una historia de la cultura: la existencia de ese segundo mundo real forma parte de la historia de las

culturas y tiene su mejor expresión en la metafísica.

La crítica a la metafísica implica, entonces, reconstruir la historia de una forma de proceder que duplica, es decir, que escinde el mundo real y le da igual o mayor grado de realidad al segundo mundo resultante. Descubre Nietzsche, además, una forma de pensar que ha hecho historia durante un periodo prolongado: "'el muerto sigue con vida, pues se le aparece al vivo en sueños': así se razonaba antaño, a lo largo de muchos milenios" (HdH I, §5). Esta manera de razonar proviene de una 'mala' interpretación –¿o, mejor, tendríamos que decir: de una sobreinterpretación?– de aquello que se nos aparece en el estado de sueño, se contrae el hábito de interpretar así y se erige la interpretación como verdadera.

Sin embargo, las explicaciones no paran en este punto. Se ha esbozado, así, una historia psicológica que, en principio, parece ser cultural sin más, pero que se amplía, además, referida a "la historia de la evolución de los organismos" (cf. HdH I, §§10 y 16). Las formas toscas del pensar metafísico provienen también de la supervivencia de formas de sentir y juzgar que fueron afianzándose en la evolución de los seres orgánicos. Examinemos a este propósito con cierto detalle dos aforismos que señalan en esta línea. Son el §16 y el §18 de Humano, demasiado humano I.

Las escisiones del mundo tienen una expresión filosófica que inmediatamente nos remite a las filosofías de Kant y, en especial, de Schopenhauer. Se trata de la oposición y remisión mutua de 'fenómeno' y 'cosa en sí'. En el fenómeno, a pesar de su distancia y contraposición, se debería reconocer su esencia, aunque no coincida con ella: la cosa en sí. Esta, como se afirma en el §16 de Humano, demasiado humano I, "siempre suele considerarse como la razón suficiente del mundo del fenómeno". En suma, el proceder de "los filósofos" consiste en concebir "la vida y la experiencia" como un cuadro dado en su totalidad e invariable, mostrando siempre la misma escena. A ese cuadro "lo llaman mundo del fenómeno", y este, sin embargo, no debe ser asumido de cualquier forma, sino interpretado correctamente para podernos remitir a "la esencia que ha producido el cuadro": la cosa en sí. Ahora bien, Nietzsche distingue de esta concepción otra manera de interpretar el mundo de la experiencia: el fenómeno no nos señala nada de la cosa en sí y, por lo tanto, no se la puede inferir de aquel. A quienes piensan esto último los llama "lógicos más rigurosos" –en realidad, se trata del lógico ucraniano Afrikan Alexandrovitch Spir (1837-1890)[4]–, que determinan así la distancia entre lo incondicionado y el mundo de nuestra

experiencia; ahora bien, incluso eso incondicionado no es para ellos condicionante.

Pero estas dos formas de considerar el mundo de nuestra experiencia no llegan a ver que ese “cuadro” tiene una historia, que ha devenido. Aquí es importante destacar que Nietzsche usa la palabra ‘cuadro’ para referirse al mundo del fenómeno, ella nombra algo hecho o configurado, y no con sentido metafísico y eterno. Dicho cuadro tiene una historia. Contrario a lo que piensan los metafísicos, el mundo de nuestra experiencia no posee, primero, la dimensión fija que le atribuyen y, mucho menos, la referencialidad a la cosa en sí o esencia metafísica. Incluso, está en permanente devenir: el error de la metafísica no consiste, pues, en que ese mundo del fenómeno sea un cuadro, sino en considerarlo algo invariable y dado de una vez:

Porque desde hace milenios hemos mirado el mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los vicios del pensamiento ilógico, ha devenido poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido los colores, – pero nosotros hemos sido los coloristas: el intelecto humano ha hecho que el fenómeno apareciese e introducido sus erróneas concepciones del fundamento de las cosas. (HdH I, §16)

He ahí lo humano de las atribuciones metafísicas a la vida y a la experiencia, a estas últimas nosotros las coloreamos. Es más, el intelecto, del que la humanidad se siente tan orgullosa, es quien busca o atribuye una dimensión esencial a las cosas. De ello hay una historia, incluido el intelecto. En esa historia de atribución, el intelecto “reflexiona” [besinnt er sich]… muy tarde: o se le aparecen tan separados el mundo de la experiencia y el de la cosa en sí, que impugna la inferencia de este a partir de aquel, “ – o reclama, de un modo espantosamente misterioso, la renuncia de nuestro intelecto, de nuestra voluntad personal, para, deviniendo esencial, llegar a lo esencial”. O, también, está Schopenhauer, quien prefirió inculpar a la cosa en sí, en vez de al intelecto, del carácter “inquietante” del mundo y predicar “la absolución del Ser” [die Erlösung vom Sein] (HdH I, §16).

Esta forma de plantear la cuestión nos conduce a una pregunta, donde se juega buena parte de la preocupación nietzscheana sobre la metafísica: ¿cuál es el carácter de nuestra representación, es decir, del mundo del fenómeno? (cf. Montebello, 2001a, pp. 7-10). Construyendo interlocutores, como los que acabamos de ver, el pensamiento nietzscheano toma un rumbo importante: la representación es el resultado de "errores intelectuales" –que los filósofos, al parecer, no hacen sino recoger– y son recibidos por herencia. Según creemos, este aspecto nos ubica en un ámbito mucho más amplio que el de la mera metafísica de los sistemas filosóficos: son errores intelectuales, heredados en el transcurso de una historia que comienza con la evolución de los organismos. La escisión del mundo, la tendencia a considerar las cosas desde la unidad y la identidad, tiene un arraigo histórico en la biología, es decir, en las formas como los organismos se relacionan con lo que les rodea. Sigamos, pues, con el §16.

Muy en el espíritu de esta época de su filosofía, Nietzsche espera que la ciencia pueda esclarecer la "historia de la génesis del pensamiento" y de los esquemas que producen nuestras representaciones. Aquí su tesis se precipita y se amplía el espectro del problema:

Lo que ahora llamamos mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrecieron y ahora heredamos como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el valor de nuestra humanidad. (HdH I, §16)

No es solo la historia psicológica, es, además, la historia de la vida misma la que nos puede dar la clave de la génesis del intelecto y sus errores. Se puede rastrear esa génesis incluso en el contexto de la evolución de los seres orgánicos, es decir, de la vida. De esa forma, la representación es producto de la vida misma: esta crea esos errores. Dejando enunciada y ampliada así la tesis, pasemos por el momento a darle un poco más de cuerpo con algunas afirmaciones del §18 del mismo libro. En él, Nietzsche vuelve sobre sobre el lógico Afrikan Spir, con el fin de esclarecer mejor la génesis de la metafísica y de nuestra representación. De acuerdo con Spir, en la génesis del pensamiento está la siguiente ley, que Nietzsche cita:

La originaria ley general del sujeto cognoscente consiste en la necesidad interna de reconocer todo objeto en sí, en su propia esencia, como un objeto idéntico a sí mismo, por tanto existente por sí mismo y que en el fondo permanece siempre igual e inmutable; en una palabra como una sustancia. (HdH I, §18)

Esta ley, en principio, le sirve a Nietzsche para señalar la tendencia del intelecto a reducir la diversidad a la unidad e identidad de lo real o, si se quiere, elevarla a un en sí esencial. En segundo lugar, está claro que Spir habla de una ley general y 'originaria' del intelecto que se manifiesta en una necesidad interna de explicar de manera metafísica.

Nietzsche amplía el alcance de esta tesis lógica, señalando varios aspectos. Está de acuerdo con el carácter lógico de la tesis de Spir, sin embargo, no cree que esta sea originaria, sino que ha llegado a ser, tiene una historia. "Algún día se demostrará" que esta "tendencia" ha ido naciendo poco a poco en los seres orgánicos desde los organismos inferiores. Lo que se va desarrollando poco a poco es una particular relación del organismo con las cosas, a partir de los diferentes estímulos de placer y displacer que estas le producen. Es una relación sentida, y comporta la creencia de que existen cosas diferentes o sustancias, ahora bien, siempre referidas al organismo. El "sentimiento de lo agradable y doloroso respecto al sujeto sentiente" (HdH I, §18) es un estado previo al juicio. El primer momento de lo lógico "es el juicio" –nos dice Nietzsche–, cuya esencia es la creencia que lleva a la base ese sentimiento, es decir, esa peculiar relación con el organismo. De lo cual extrae un principio importante para entender nuestra relación con las cosas: no nos interesa de ellas "más que su relación con nosotros en lo que a placer y dolor se refiere". Se describe, así pues, una procedencia ilógica de lo lógico. En estados de reposo o de privación de sensaciones, las cosas pierden para nosotros interés. Ello le permite a Nietzsche rastrear hasta las plantas y los seres organizados inferiores nuestra creencia "en que hay cosas iguales"; incluso sostener que "la creencia originaria de todo organismo" consiste en concebir el resto del mundo como "uno e inmóvil" (HdH I, §18). ¿Por qué no decir, entonces, que hay una tendencia metafísica originaria que se puede rastrear incluso en la evolución de los seres orgánicos?

Esta tendencia refiere las cosas al organismo, es más, simplifica la multiplicidad

y el cambio hasta la unidad y la inmovilidad. Creemos en “sustancias incondicionadas y en cosas iguales”. El procedimiento de elevación a lo metafísico tiene la misma historia del organismo y su relación con lo que lo rodea. Del mismo modo, la creencia en la libertad proviene de ahí: se basa en aislar una sensación como la del hambre, pero no pensamos que nuestro organismo necesite alimentarse, esa sensación nos parece surgir sin razón y de forma arbitraria, es así como de esta arbitrariedad nace la creencia en la libertad. De esta manera, Nietzsche se permite afirmar: “la creencia en la libertad de albedrío es un error originario de todo lo orgánico, tan viejo como existen en él las tendencias a lo lógico” (HdH I, §18). La creencia, pues, en sustancias y en la libertad de albedrío posibilita el proceder metafísico, de modo que “cabe definirla [a la metafísica] como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales” (HdH I, §18). No obstante, desde un punto de vista crítico, esa elevación metafísica equivale a una reducción de la multiplicidad y del cambio en el mundo, pero en el ámbito de lo verdadero.

Volvamos al asunto del sentido de esos procedimientos de elevación. A este propósito el §20, también de Humano, demasiado humano I, nos amplía el alcance de la crítica a la metafísica. No por estar claro que “toda metafísica positiva es un error” se debe evitar el estudio de su historia; por ello Nietzsche aconseja o, mejor, ve la necesidad de “un movimiento regresivo” [eine rückläufige Bewegung]:

En tales representaciones [las de la metafísica] debe [el hombre] comprender la justificación histórica y también psicológica, debe reconocer cómo el mayor avance de la humanidad procede de ahí y cómo sin tal movimiento regresivo nos privaríamos de los mejores frutos de la humanidad hasta la fecha. (HdH I, §20, énfasis agregado)

Previo a esta cita, Nietzsche aclara que la liberación del espíritu se logra no solo con la superación de la superstición, sino que, además, se completa con el triunfo sobre la metafísica. Para ello, ya lo expusimos, en un espíritu muy moderno, se requiere adquirir el espíritu de la ciencia. Aun así, no basta con mirar con aire de superioridad la metafísica y sus procedimientos y dejarlos atrás sin más, como

meras cuestiones de una imaginación calenturienta. De la reconstrucción de la historia psicológica de la metafísica depende el conocimiento sobre en qué estriba "el valor de nuestra humanidad", como dice Nietzsche en el §16; para ello, debe poderse regresar unos peldaños en la historia, eso sí, sin pretender quedarse allí. Aquí, como en las carreras de caballos… "es preciso virar al final de la meta" (HdH I, §20). Una necesidad irrestricta de conocer así lo requiere. Hay que llegar hasta donde se ha valorado en más alto grado a la humanidad y esclarecer los elementos componentes del proceso de sublimación, primero observando que tienen un nacimiento y luego seguir sus viscisitudes a partir del origen.

En el periodo medio de su obra, el sentido histórico reivindicado por Nietzsche para la filosofía tiene, pues, un doble movimiento: por un lado, de crítica a los supuestos orígenes metafísicos; pero, por otro, de comprensión de en qué ha radicado el alto valor adquirido por la humanidad. Ahora bien, ese valor de la humanidad se fue acumulando en los múltiples "errores y fantasías" acerca del mundo, y los heredamos a lo largo de la evolución de los seres orgánicos; son, por lo mismo, el tesoro de nuestra historia y el sentido o valor que adquirieron las representaciones metafísicas a lo largo de esta. Al respecto, es muy significativo el final del §16 de Humano, demasiado humano I. Esos errores y fantasías se han sedimentado como hábitos de nuestra representación y sería deseable que la ciencia exacta nos liberara de ellos. No obstante, Nietzsche parece pensar que ello no es posible del todo, porque están muy arraigados en nuestra historia: no es "en absoluto deseable", solo lo es "en pequeña medida". El carácter de la representación es histórico y su riqueza reside en "el poder de los hábitos ancestrales de la sensación" [die Gewalt uralter Gewohnheiten der Empfindung]. Sí, es deseable de la ciencia que vaya aclarando la historia de su génesis. Esto plantea un problema propio de esta época del pensamiento nietzscheano: no nos podemos desligar de nuestra representación, es decir, de lo heredado y sedimentado en nuestra sensación a partir de la historia de la vida, pero nos podemos preguntar por lo propio de esa representación ayudados por una historia psicológica como la esbozada arriba. Ello puede incluso elevarnos, "momentáneamente al menos, por encima de todo el proceso", y quizá descubramos que la 'cosa en sí' lo que se merece es "una risa homérica" [eines homerischen Gelächters wert ist]. Se descubre, de esta manera, el poder crítico y corrosivo de la risa, capaz de vaciar a las representaciones de significado metafísico (cf. HdH I, §16). Más adelante, en Así habló Zaratustra, Zaratustra enseñará: "no con la cólera, sino con la risa se mata" (Z, "Del leer y el escribir").

A Nietzsche le interesa, de acuerdo con el filosofar histórico, del cual invoca su necesidad, dar cuenta de la prehistoria en la que se formó el verdadero carácter de la humanidad, antes de los últimos cuatro mil años que se acostumbra a denominar 'Historia Universal'. Esos procesos a los que pretende acudir son una combinación de sucesos históricos, psicológicos y biológicos. De tal forma, el problema del cuerpo que venimos rastreando debe ser construido en relación con estos campos teóricos. Es así como la cuestión que se acaba de enunciar acerca del significado de la representación implica de entrada, como bien lo vimos en los §16 y §18, que este tiene implicaciones fisiológicas, por decirlo de una forma más concisa. Es la vida misma,[5] en el proceso de evolución de los organismos, la que, desde el principio, está comprometida en el proceso de formación de nuestra representación y, por ende, de nuestra manera de conocer el mundo. Se evidencia también una fuerte tendencia a reducir el movimiento y la multiplicidad a una identidad quieta y eterna: "para las plantas todas las cosas están habitualmente quietas, son eternas, cada cosa igual a sí misma […] La creencia originaria de todo organismo al principio es quizá incluso que todo el resto del mundo es uno e inmóvil" (HdH I, §18). Los procesos orgánicos se comprometen, pues, en el tipo de relación de los seres vivos con todo lo que los rodea. Incluso esta especie de tendencia de los organismos que prepara la metafísica nos da la clave para comprender mejor la historia del pensamiento. Es por esto que no es gratuita la tesis de Nietzsche sobre el papel del sueño en el surgimiento de la metafísica, enunciada anteriormente. La tendencia presente en las deducciones hechas en este estado fisiológico parece estar presente ya antes de la formación del pensamiento y de la representación humanas. La vida misma en su forma orgánica ha impulsado este proceso.

Los productos de la representación son errores y fantasías, es decir, productos de la evolución de los organismos y no verdades en sí. El ya citado §5 de HdH I precisamente insiste en su título sobre este carácter de las representaciones: "Mala comprensión del sueño" [Mißverständnis des Traumes]. Incluso podría ser 'mala' interpretación del sueño, pero no porque exista una correcta. "Naturaleza = mundo como representación, es decir, como error" (HdH I, §19). Si es posible rastrear la génesis de nuestra forma de representación del mundo hasta los organismos inferiores, es decir, si la vida produce una forma de representación caracterizada por la fantasía y el error, no puede haber una forma verdadera de hacerlo. Aquí, la fantasía y el error son producidos por la vida. Para entender esto es privilegiado el estado de sueño y su interpretación consecuente, pues en ello es dado observar ciertos procesos de representación que, por ser habituales, no los comprendemos con suficiente distancia crítica, además de

cargar con ellos una larga historia de sobreinterpretaciones, en especial metafísicas. Si ya en el citado §5 de Humano, demasiado humano I, había señalado Nietzsche el surgimiento de la metafísica a partir de una interpretación del mundo del sueño en el contexto de la verdad, es decir, de la realidad de ese segundo mundo, en el §13 se dedica a mostrar la lógica del sueño opuesta a una causalidad rigurosa –aspecto sobre el que volveremos más adelante–. Por lo pronto, en este aforismo encontramos la siguiente afirmación histórico-psicológica:

En el sueño sigue operando en nosotros esa arcaica porción de humanidad [la de hace varios milenios], pues constituye los cimientos sobre los que se desarrolló y en cada hombre todavía se desarrolla la razón superior: el sueño nos devuelve de nuevo a remotos estadios de la cultura humana y pone a nuestra disposición un medio para entenderlas mejor. Pensar durante el sueño nos es hoy tan fácil por lo bien que durante inmensos periodos del desarrollo de la humanidad hemos sido adiestrados precisamente en esta forma de explicación fantástica y barata a partir de la primera ocurrencia a discreción. (HdH I, §13)

Es así como el razonamiento, a partir del estado fisiológico del sueño, puede darnos la clave del pensamiento supersticioso y del esquema metafísico de pensar. Es pertinente, pues, en este momento, señalar un problema relevante que surge en concreto al inicio del periodo medio: el carácter fisiopsicológico de las interpretaciones erróneas del mundo de la experiencia delata que nuestras representaciones son producidas por la vida misma. Desde esta constatación, digámoslo, inicial, se aclara una dirección problemática que abre la filosofía de Nietzsche: la vida produce el ‘error’ de nuestras representaciones, pero su filosofía busca hacer una crítica de estas, es decir, de esas representaciones surgidas de la vida. Ello nos indica que la vida no es, sin más, un telón de fondo sobre el que se esbozan nuestros conceptos y representaciones, mucho menos nuestros sentimientos. Si es a partir del funcionamiento fisiológico de la evolución de los seres orgánicos y del estado fisiológico del sueño que la vida misma va formando las representaciones, una filosofía de la vida se va insinuando y diseñando en los textos de Nietzsche. Entonces, en este contexto se entiende mejor por qué propone una “filosofía histórica”, en el sentido arriba estudiado. Esta filosofía, como bien establece Pierre Montebello, “instala el

conocimiento en el horizonte singular e infranqueable de la vida del cual él no sabría en ningún caso abstraerse" (2001a, p. 9, énfasis en el original). Así, lo que mueve esta crítica es la constatación de "los peores de todos los métodos de conocimiento": "pasión, error y autoengaño" (HdH I, §9). Estos nos han llevado a creer en hipótesis metafísicas, a hacérnoslas placenteras y, aún mejor, valiosas. Por lo mismo se requiere previamente de una crítica de esos métodos, para hacer sospechosas tales hipótesis (cf. HdH I, §9).

¿Cómo influye el temperamento del pensador en el conocimiento?

Llegados a este punto, es preciso aclarar que no quisimos comenzar por el tema del espíritu libre, tal vez el más evidente cuando se aborda el primer texto del llamado periodo medio del pensamiento de Nietzsche, sin antes establecer el contexto de esa filosofía de la vida y su problemática, acabadas de enunciar. El subtítulo del volumen I de Humano, demasiado humano –"Un libro para espíritus libres"–, la dedicatoria en homenaje a Voltaire, de la primera edición, y el prefacio escrito para la segunda edición apuntan en la línea de ese tema que tiene su desarrollo más claro en la quinta parte –"Indicios de cultura superior e inferior"–, donde se explicita con claridad el tema alrededor de la discusión sobre la génesis del genio. Sin embargo, en la primera parte del libro se expone una forma de escepticismo respecto de la metafísica, diríamos, como actitud previa que libera al espíritu de los malos métodos de conocimiento y permite darse cuenta de la carencia de sentido histórico por parte de los filósofos cuando se trata de estudiar al hombre (cf. HdH I, §§2 y 9).

A este respecto, leamos el §21, que sigue a aquel en el que se muestra la necesidad de no descartar el estudio de las representaciones metafísicas para entender el valor y el sentido en el que la humanidad se ha estimado (cf. el §20 ya estudiado arriba). Pues bien, el §21 se llama "Supuesta victoria del escepticismo". La actitud científica tiene por efecto, para el Nietzsche de esta época, provocar una actitud escéptica respecto de la metafísica:

Quizá la prueba científica de un mundo metafísico cualquiera sea ya tan difícil que la humanidad no pueda ya dejar de desconfiar en ella. Y cuando se desconfía de la metafísica, las consecuencias son en definitiva las mismas que si fuera

directamente refutada y no se debiera ya creer en ella. (HdH I, §21)

Una tal actitud escéptica respecto de la metafísica implica, pues, que el más mínimo asomo de duda respecto de esta debe bastar para refutarla. Nietzsche espera esto de la ciencia. Esta requiere de la duda y la desconfianza "como fidelísimos aliados". El escepticismo, en tal sentido, es más una actitud que una convicción, pues el ejercicio de una ciencia nos lleva a él. Que exista un mundo metafísico, "su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse" (HdH I, §9); aunque se probara la existencia de este mundo, sin embargo, no se puede predicar de él nada más sino "que es absolutamente otra cosa", inaccesible, incomprensible, "sería algo con propiedades negativas" (HdH I, §9). Su conocimiento nos sería, pues, "el más indiferente de todos: más indiferente todavía que para el navegante acosado por la tempestad debe serlo el conocimiento del análisis químico del agua" (HdH I, §9). Basta entonces con un pequeño asomo de duda para que ese mundo sea refutado y no hagamos depender de su posibilidad nuestra felicidad, salud y vida.

Una tal actitud nos lleva a pensar que no es posible ir muy lejos en ella, si antes no se pregunta por las consecuencias del conocimiento o, mejor, por las consecuencias del tipo de conocimiento que Nietzsche está intentando bosquejar aquí. De hecho, la cuestión se plantea en el §21 de Humano, demasiado humano I en los siguientes términos: después de introducir la mínima sospecha sobre la ineficacia de las representaciones metafísicas, "¿con qué ojos miramos entonces a hombres y cosas? […] ¿cómo se configurará entonces la sociedad humana bajo el influjo de una tal actitud [la escéptica]?"

En las cuestiones metafísicas se juega, pues, el valor y, en cierta medida, también el destino de la humanidad (cf. HdH I, §22). ¿Puede concebirse con la ciencia un mundo de fines y valores en los cuales pueda creer la humanidad? El escepticismo que resulta de ella parece apuntar en la dirección contraria. Consecuente con este pathos escéptico, Nietzsche se juega la carta del progreso "hacia una nueva cultura", aunque sea "precipitado y casi sin sentido creer que el progreso debe tener lugar necesariamente", no obstante, "¿cómo podría negarse que es posible?" (cf. HdH I, §24). En Humano, demasiado humano I no están puestas las esperanzas en la cultura antigua ni en la recuperación del mito como fundamento de la cultura, a la manera de la época de El nacimiento de la tragedia: "pues la cultura antigua tiene su grandeza y bondad a sus espaldas, y la

formación histórica le obliga a uno a admitir que jamás puede recobrar su frescura" (HdH I, §24). Por lo mismo, es impensable un progreso en el sentido de la cultura antigua. Esto se afirma en el contexto moderno que Nietzsche concibe como "época de la comparación", época en la que "pueden compararse y vivirse unas junto a otras las distintas concepciones del mundo, costumbres, culturas" (HdH I, §23).

Así, uno de los blancos de la crítica nietzscheana es el juicio de valor sobre la vida y la existencia, es decir, la extensión del significado ético al mundo. Como ya lo vimos, previo al juicio, hay un elemento ilógico en la base que consiste, en Humano, demasiado humano I, en la referencia de lo agradable o doloroso al sujeto sentiente (cf. HdH I, §18). En este contexto, toman sentido las preguntas formuladas en el párrafo anterior. Si la condición del conocimiento, en este caso, es el producir el mínimo grado de sospecha sobre las verdades metafísicas, con el fin de refutarlas, entonces qué sucede con el mundo y con la existencia una vez asumida una posición escéptica donde la humanidad ha querido ver un alto valor, tanto en la existencia como en el mundo.

Aquí tenemos que hacer una salvedad, lo ilógico es necesario:

Está tan firmemente anclado en las pasiones, en el lenguaje, en el arte, en la religión y en general en todo lo que le confiere valor a la vida, que no puede arrancárselo sin con ello dañar fatalmente estas bellas cosas. (HdH I, §31)

Aunque cargada de una cierta ironía, esta afirmación concuerda con el §20, en la importancia que tiene no deshacerse de las representaciones metafísicas y del elemento ilógico de donde proceden los juicios que a ellas conducen: con todo ello accedemos a saber cómo se llegó a las altas estimaciones de valor sobre la vida y la existencia. "Incluso el más racional de los hombres necesita volver de vez en cuando a la naturaleza, es decir, a su fundamental actitud ilógica hacia todas las cosas" (HdH I, §31), pues esta ha sido producida por la vida misma.

En este examen crítico de lo ilógico se incluye el del peso que los juicios de valor tienen sobre la vida y una comprensión el carácter plenamente humano de estos, tal como son expuestos en el §32 del mismo libro. La base ilógica de los juicios los hace "injustos"; toda apreciación es necesariamente precipitada, por

ser limitada, incompleta y viciada.

No obstante,

el metro con que medimos nuestro ser no es una magnitud constante: tenemos humores y fluctuaciones; y sin embargo deberíamos conocernos a nosotros mismos como un metro fijo, a fin de apreciar justamente la relación con nosotros de cualquier cosa. (HdH I, §32)

Ahora bien, no podemos vivir sin juzgar. Este es el sentido profundo de la reflexión nietzscheana en estas páginas de la primera parte de Humano, demasiado humano I. Las aversiones e inclinaciones están ligadas, pues, a apreciaciones, y nos es inevitable hacerlas. Ningún impulso en relación con las cosas, con los otros y con la existencia está exento de una apreciación o juicio. Somos injustos "por definición", "y podemos reconocerlo". Aquí se nos presenta un aspecto paradójico de nuestra existencia, de acuerdo con Nietzsche.

Una vez hechas estas aclaraciones, volvemos sobre las consecuencias del tipo de conocimiento esbozado por Nietzsche en esas primeras páginas de su libro. Tal vez una de las consecuencias más importantes y decisivas es la que tiene que ver con las metas últimas de la humanidad o, si se quiere, con el sentido último de lo humano. Desde las representaciones metafísicas se puede preguntar si existe un sentido último hacia el cual la humanidad deba encaminarse. Pero una vez cuestionadas esas representaciones, ¿puede afirmarse que la humanidad se dirige hacia algo, lleva en ella una meta?

Este interrogante adquiere una importancia cardinal porque se dirige al corazón del valor histórico adquirido por la existencia. "El valor y la dignidad de la vida estriban en un pensamiento viciado", nos dice Nietzsche en el §33 de HdH I. Hay una estrechez de la mirada que impide ir más allá del individuo y, por lo menos, participar "en la vida y el sufrimiento generales de la humanidad", cuanto mucho solo se presta atención a los impulsos menos egoístas y se les perdonan a los hombres los otros; desde esta perspectiva estrecha, se llega a creer en el alto valor de vida. No obstante, "el valor de la vida para el hombre corriente, ordinario, estriba únicamente en el hecho de que se da más importancia a sí que al mundo" (HdH I, §33). Se generaliza, pues, en exceso y,

por lo mismo, se extiende el valor a la totalidad de la vida. Por su carencia de fantasía, el hombre ordinario participa lo menos posible y, por lo mismo, conoce mal la suerte y sufrimientos de los otros seres. Respecto de las metas y sentidos, sale aquí a la luz una de las consecuencias más problemáticas y paradójicas del escepticismo, procedente del ejercicio de la ciencia. Quien lograra participar en este ejercicio no haría más que "desesperar del valor de la vida", pues al sentir en sí "la conciencia conjunta de la humanidad", desesperaría porque "en su conjunto la humanidad no tiene ninguna meta" y, en consecuencia, no hallaría ninguna clase de consuelo. Su acción misma no tendría sentido porque ya no estaría referida a una meta de la humanidad en su conjunto.

Surge, entonces, una cuestión profunda sobre el sentido mismo de la filosofía y de la existencia. Si la actitud escéptica es consecuencia de la necesaria honradez al asumir un conocimiento más ajustado a la vida, ¿no será necesario adoptar una filosofía de la tragedia, volver a ella? "¿Puede uno permanecer conscientemente en la no-verdad [Unwahrheit]?, o, si es que no hay otro remedio, ¿no es entonces preferible la muerte?" (HdH I, §34) La libertad de espíritu se juega en un conocimiento más ajustado a la naturaleza, y una posición tal no es del todo cómoda, supone extender el conocimiento al sentido de la existencia y preguntarse hasta qué punto la humanidad sí obedece a metas últimas. Con ello se duda acerca de la propia estimación. Sin metas y con el sentimiento de desperdicio de las acciones a causa de no tenerlas, la salida sería la muerte o… convertir la filosofía en tragedia, desesperar de la vida. La libertad de espíritu pagaría semejante precio. La sospecha que se cierne sobre las representaciones metafísicas nos deja en el estado paradójico del pensador, pues cuestiona la vida misma que ha producido esas representaciones, todo con el ánimo de lograr un conocimiento más ajustado a ella. Este estado paradójico sería más una tendencia –hacia la ataraxia del sabio–, que un punto de llegada de la filosofía de Nietzsche. Veamos.

El §34 de Humano, demasiado humano I expone el problema y propone una salida. Esta última parece abrirse por la vía de un "conocimiento purificador [reinigenden Erkenntnis]". ¿En qué consiste? En primer lugar, ya lo vimos, el conocimiento deja sin validez las representaciones metafísicas, al observar su origen ilógico: nuestro placer [Lust] y displacer [Unlust] son determinados por las injustas mediciones o juicios provenientes de la inclinación [Neigung] y aversión [Abneigung]. Este conocimiento basado en errores tendría, entonces, como alternativa un conocimiento que "no puede dejar subsistir como motivos más que el placer y el displacer, el provecho y el perjuicio" (HdH I, §34). En

segundo lugar, y según lo expuesto ya, toda la vida, la de las más altas valoraciones, a la luz de un conocimiento crítico como el esbozado más arriba, nos deja ver su profunda "falsedad": los juicios sobre los que se han construido las valoraciones están viciados (HdH I, §§31 y 32). En tercer lugar, entonces, se nos plantea el problema que conducirá a Nietzsche a proponer su alternativa frente a una filosofía de la tragedia: "¿es cierto que no queda otro modo de pensar que el que acarrea como resultado personal la desesperación, como resultado teórico una filosofía de la destrucción?" (HdH I, §34). Sin los grandes motivos morales, resta, pues, buscar una alternativa que se ajuste más a la naturaleza.

Las consecuencias del conocimiento, a juicio del propio Nietzsche, dependen del "temperamento de cada persona". Y esta alternativa supone un conocimiento más ajustado al sentido de la verdad: el temperamento de una vida menos dependiente de los afectos, una vida, pues, más simple "que la actual". Lo cual significa que ese conocimiento, que sabe reconocer que los motivos obedecen a inclinaciones y aversiones, debe buscar, ante todo, ir liberándose paulatinamente del influjo perjudicial de los afectos. De esta manera, se vivirá más ajustado a la naturaleza", a la vida entre los hombres y a la propia, sin ponerse por fuera o por encima de estas. Se puede decir, sin temor a equívocos, que Nietzsche piensa ese conocimiento purificador como un proceso de ajustar los afectos a la naturaleza. Para ello se requiere de un talante muy particular: "un alma afianzada, indulgente y en el fondo contenta", exenta de afectos desmesurados y carente del "tono gruñón […] de perros y hombres viejos desde ha mucho condenados" (HdH I, §34). Es un temperamento apto, en tal sentido, para una nueva forma de conocimiento más ajustada a la naturaleza:

> Un hombre que se ha zafado de las cadenas corrientes de la vida hasta el punto que solo vive para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar, sin envidia ni despecho, a muchas cosas, a casi todo lo que para los demás hombres tiene valor; le debe bastar, como la más deseable situación, con ese libre, intrépido planear sobre los hombres, costumbres, leyes y estimaciones tradicionales de las cosas. (HdH I, §34)

Esta libertad de planear sobre todo ello no es otra que la de su espíritu. El

conocimiento purificador libera en función de conocer cada vez más. El proceso de conocimiento parece tomar aquí el sentido de una terapéutica; se necesita una cierta dosis de escepticismo proporcionada por la ciencia que prepare para un conocimiento más libre del sentido moral de las acciones. El máximo grado que se alcanza con este conocimiento es el de llegar a comprender la irresponsabilidad e inocencia de todas las acciones humanas; pues una vez criticada la metafísica en su origen, se desvanece todo aquello que la humanidad ha valorado más altamente y la crítica histórica se extiende hasta los sentimientos morales. Pero también de esa manera se produce un sentimiento contradictorio en quien conoce:

La plena irresponsabilidad del hombre respecto a sus actos y a su ser es la píldora más amarga que tiene que tragar quien persigue el conocimiento cuando se ha habituado a ver en la responsabilidad y el deber el título de nobleza de su humanidad. (HdH I, §107)

Una vez puesta en práctica la química de las representaciones y sentimientos morales, o una vez hecha su historia, se le aclara al pensador la procedencia vil de lo valorado altamente. Una cosa le queda clara: “entre las buenas y las malas acciones no hay una diferencia de género, sino a lo sumo de grado” (HdH I, §107). La procedencia de las buenas acciones no está en algo como la cosa en sí. Por ello, no se puede pensar un mérito en ellas mismas. Son acciones demasiado humanas a las que, a lo largo de la historia, se les ha ido atribuyendo un mérito por diversas circunstancias. La descripción histórico-psicológica nos muestra que “las buenas son malas acciones sublimadas; las malas son buenas acciones envilecidas, embrutecidas” (HdH I, §107). El pensador no podría, por esta razón, llegar a desesperarse de la existencia, pues, ya lo vimos, su temperamento desempeña un importante papel en aquello que piensa; su visión histórica y su conocimiento profundo de los resortes psicológicos humanos lo deben llevar a comprender la necesidad de todas las acciones: “no le cabe ya elogiar ni censurar, pues es absurdo elogiar y censurar la naturaleza y la necesidad” (HdH I, §107). Es así como si antes se requería de una fuerte dosis de escepticismo, ahora hay que ir más allá, comprender la acción humana desde la misma necesidad de la naturaleza. Tal vez ello implique sobreponerse a la natural tendencia a desesperarse de la existencia, cuando, relativizando el punto de vista

del mérito de las acciones asumido durante largo tiempo por la humanidad, no se encuentre que estas poseen un sentido esencial. En adelante, se debe proceder ante las acciones de los hombres "como ante la planta". Ya no basta, así, con el escepticismo, el temperamento del pensador debe tender hacia la ataraxia que implica entender la necesidad y, por ello, la inocencia de las acciones, pues estas no llevan mérito como tampoco lo tienen los elementos constitutivos de la naturaleza (cf. HdH I, §9). Dos actitudes precisa, pues, el pensador: escepticismo, como proceso terapéutico, pero, para completarlo, ataraxia, con el fin de continuar conociendo a toda costa.

Lo mismo sucede en cuanto a los motivos de las acciones, es decir, el lugar desde el que se calificaría la acción como buena o mala, si la naturaleza y la necesidad no llevan un mérito en sí. Entonces,

el proceso químico y la pugna de los elementos, el tormento del enfermo que anhela el restablecimiento, no son más meritorios que esas luchas anímicas y esos estados de apremio en que por diversos motivos se debate uno hasta que finalmente se decide por el más poderoso – como se dice (pero en verdad hasta que el motivo más poderoso decide sobre nosotros). (HdH I, §107)

A los procesos naturales, a la necesidad anímica y fisiológica del proceso del enfermo por restablecer el estado normal del cuerpo, como tales, no se les puede demostrar un sentido moral en sí. Mucho menos se lo puede hacer con las acciones que adquirieron, a lo largo de la historia de la humanidad, un alto sentido y valor: "en el ámbito de la moral todo es devenido, mudable, fluctuante, todo está en curso" (HdH I, §107). La química de las representaciones y sentimientos muestra que los motivos "han brotado de las mismas raíces" de donde surgen "los venenos malignos".

Por esta época de su producción filosófica, Nietzsche ve un motivo fundamental del que brotan todas las acciones, incluido el conocimiento: el ansia de autogoce –Das einzige Verlangen des Individuums nach Selbstgenuß (HdH I, §107; cf. también, a este propósito, HdH I, §§50 y 103)–, junto con el temor a estar privado de este deseo. Lo que varía el valor de las acciones es el grado de inteligencia que intervenga en el ansia de goce de sí mismo: en la sublimidad de

una acción llamada ‘buena’ interviene la elevación de la inteligencia; por su parte, en una acción llamada mala la tendencia es al embrutecimiento o envilecimiento de la acción (cf. HdH I, §107). Vistas así las acciones de los hombres, es fácil abandonarse a la desesperación y tender a una filosofía trágica; ¿no sería, por lo mismo, preferible la muerte? (cf. HdH I, §33): incluso el grado de inteligencia que “hoy” decide, dentro de algunas generaciones será visto en el futuro como limitado y precipitado.

Pero, y aquí viene el sentido, digamos, terapéutico de asumir con buen talante una filosofía histórica, todo es devenido y esta inquietud no es sino dolor de parto. Ahora son propicias las condiciones para cambiar el derrotero del conocimiento. Se vislumbra “el reino de la libertad”: “en los hombres susceptibles de esta tristeza –¡qué pocos serán!– es donde se hace el primer ensayo de que la humanidad pueda transformarse de humanidad moral en sabia” (HdH I, §107). Se insinúa ya sobre los empinados bordes de “las cimas […] del alma de esos individuos […] el sol de un nuevo Evangelio”, tristeza y claridad se contraponen allí, algo nace no sin dolor: “todo es necesidad – así reza el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocencia: el conocimiento es el camino hacia la comprensión [Einsicht] de esta inocencia” (HdH I, §107). Todo en este conocimiento parece apuntar a una meta, la de hacer más sabia a la humanidad cuando comprenda el devenir mismo de la moral y de las acciones, y las vea como necesarias e inocentes; ello inevitablemente debe conducir a la libertad de espíritu:

Un nuevo hábito, el de comprender, el de no amar, el de no odiar, el de contemplar desde lo alto, va implantándosenos paulatinamente en el mismo terreno, y dentro de miles de años será quizá lo suficientemente poderoso para darle a la humanidad la fuerza de producir al hombre sabio, inocente (consciente de su inocencia), tan regularmente como en la actualidad produce al hombre necio, inicuo, con conciencia de culpa – es decir, el antecedente necesario, no lo contrario de él. (HdH I, §107)

El examen del decisivo §107 de Humano, demasiado humano I nos llevó, entonces, a descubrir este talante necesario del pensador para llevar a cabo la crítica histórica de la actitud metafísica. Se debe señalar que Nietzsche subraya

ese doble sentimiento de tristeza y de apertura, propio del hombre que comienza su aventura por el camino del nuevo conocimiento, pero con ello se insinúa y se señala la libertad de espíritu necesaria en ella. Una pregunta sobreviene aquí: ir por la senda de ese nuevo conocimiento, ¿no vuelve insensible al pensador? Este interrogante no lo podemos resolver ahora; unas páginas más adelante podremos darle una respuesta adecuada, precisamente en el sentido del temperamento del pensador.

Por lo pronto, sale a la luz una idea interesante que le da un sentido determinado a las investigaciones de Nietzsche en lo expuesto hasta este momento: a partir de ellas, va quedando claro el vínculo entre fisiología y psicología. Un fragmento procedente de los papeles sorrentinos (finales de 1876 - verano de 1877) nos muestra la inquietud de Nietzsche respecto de los motivos de las acciones y nos señala directamente tal vínculo que aparecerá en la crítica de la actitud metafísica presente en la primera parte de Humano, demasiado humano I. El fragmento es el 23[12] y expresa con bastante exactitud el significado de "una constante excitabilidad y perceptibilidad del sentir" –la tendencia a sentir placer o displacer–, eso sí, sin que en ello se pueda presumir en él un hecho originario, a la manera como Schopenhauer concibe la voluntad de vivir:

¿Es cierto que si el ser humano mira en su interior, se percibe como instinto de conservación [Erhaltungstrieb]? Más bien, lo que percibe es tan solo que siempre está sintiendo, o, dicho con más exactitud, que en cualquier órgano tiene cualesquiera sensaciones de placer o displacer, por lo habitual completamente insignificantes: el movimiento de la sangre, del estómago o de los intestinos presiona de algún modo a los nervios; el ser humano siempre está sintiendo y este sentir siempre está cambiando […] Nuestro nervio óptico, nuestro oído y nuestro gusto siempre se hallan excitados de algún modo. Pero nada tiene en común con el instinto de conservación este hecho de una constante excitabilidad y perceptibilidad del sentir. (FP II, 23 [12] de 1876)

Es de notar en este texto, en primer lugar, la centralidad que Nietzsche le concede al sistema nervioso; sin él no se puede dar el incesante sentir en los seres orgánicos. En segundo lugar, nuestro autor no puede estar a favor de explicar el primado de algo así como una 'voluntad de vivir' o, su posible

reemplazo, un ‘instinto de conservación’ o, todavía mejor, un ‘amor a la vida’. Estas últimas expresiones, o remiten a algo, lo que Nietzsche no está dispuesto a aceptar, o son solo expresiones insuficientes para nombrar un hecho que adquiere, como ya vimos, una formulación clara y se convierte en una idea central en Humano, demasiado humano I: “la de que queremos evitar el displacer a toda costa, y, en cambio, aspiramos al placer” (FP II, 23[12]) y, por ende, al goce de sí mismo. Se deja ver con claridad, en este fragmento póstumo, el significativo vínculo que Nietzsche encuentra entre el funcionamiento del sistema nervioso y el ansia de autogoce. Es decir, observamos aquí una relación que hemos ido encontrando entre los procesos corporales y los procesos internos, la inseparabilidad entre psicología y fisiología que nuestro filósofo va examinando y desarrollando en el transcurso de sus investigaciones.

Ahora bien, el vínculo entre el estado fisiológico del sentir constante y el estado psicológico del ansia, del querer el autogoce, no se circunscribe a esta sola formulación. La tentación sería poner el evitar el displacer como algo primordial en los seres vivos, pero Nietzsche agrega, en el mismo fragmento, una tercera pieza, que mostrará su importancia cuando alcance el problema de la representación arriba mencionado. Veamos.

Ahora bien, este hecho universal de todo el mundo animado no es, en cualquier caso, ningún hecho primordial y originario, como Schopenhauer supone de la voluntad de vivir: – evitar el displacer, buscar el placer, presuponen la existencia de la experiencia y esta, a su vez, la del intelecto. (FP II, 23 [12] de 1876)

Se trasluce en este pasaje una interrelación que se formulará con claridad en especial en tres aforismos de Humano, demasiado humano I, ya expuestos más arriba: los §§ 13, 16 y 18. Nietzsche fija su atención, pues, en la relación entre el sentir múltiple y constante, la experiencia, sin la cual no se daría el ansia de goce de sí mismo, y el intelecto. Nuestra representación no es separable de los procesos psicológicos y fisiológicos más primitivos en los seres orgánicos, mucho menos de las experiencias que los han afianzado. Si podemos hablar de una multitud de errores acumulados a lo largo de la historia en nuestras representaciones, ellas tienen su origen en “hábitos ancestrales de la sensación”, ante todo, procedentes de los seres orgánicos y se han heredado a partir de ellos

(cf. HdH I, §16). Sin experiencia y sin intelecto, la configuración de las representaciones y de su consiguiente valor no se habría dado a lo largo de la historia humana. Ello nos lleva a una conclusión que actuará en el Nietzsche posterior como una suerte de principio: el interés que despierta en nuestro autor lo que él denomina el error necesario para la vida –es decir, su valor–, que no solo explica las representaciones humanas, sino que da una clave importante para comprender la génesis del pensamiento, como estudiaremos más adelante.

La multiplicidad del mundo interno y la figura de Goethe

Con esta aclaración, ahora sí volvamos a la cuestión del llamado por Nietzsche espíritu libre,[6] vislumbrada ya al final del §107 de Humano, demasiado humano I. No lo expusimos desde el comienzo del presente capítulo, aunque parecía obvio hacerlo, empezando por la indicación misma del subtítulo de la primera parte del ciclo de Humano, demasiado humano, "Un libro para espíritus libres". No lo hicimos porque, a nuestro modo de ver, era necesario entender primero la vía crítica y problemática que se traza al inicio de ese libro; de hecho, el tema aparece de forma más explícita en la cuarta parte, y más acentuada en la quinta parte. Destinar el ciclo de libros que componen el periodo medio| a los espíritus libres e iniciarlo por una crítica a la metafísica es muestra de la forma como Nietzsche busca precisar lo que concibe como espíritu libre: al final de las dos primeras partes del primer volumen de Humano, demasiado humano, más allá del escepticismo resultante la práctica de una ciencia, se propone el talante propio del pensador, como elemento fundamental para comprender la necesidad de las acciones humanas en consecuencia con un conocimiento más ajustado a la naturaleza. Para ello, se precisó explicitar la forma que debe llegar a tener el nuevo conocimiento, junto con la necesidad de emprender una crítica de los sentimientos y representaciones en las que se ha cifrado, a lo largo de la historia, el alto valor concedido a la lo humano. Lo primero consistió, pues, en asumir una depuración de las representaciones metafísicas, liberar al espíritu de ellas y entender su procedencia biológica y psicológica.

Más arriba hicimos notar que la tragedia, o mejor, una filosofía trágica aparece en Humano, demasiado humano como una especie de peligro que tienta al pensador y lo puede llevar a sucumbir por causa de su actitud escéptica, en el momento en que, ayudado del método científico, saca consecuencias de su crítica de los esquemas metafísicos. No obstante, también estudiamos cómo la

risa homérica se requiere para despojar de todo lastre moral y ontológico a los valores, cuyo peso metafísico los convirtieron en imprescindibles a lo largo de la historia biológica y humana. Incluso se podría sugerir sobre la risa lo que dice Alexis Philonenko acerca del papel jugado por ella en este libro: “la risa liberadora aparece pues como la gracia y la potencia trascendental de la inversión de los valores” (1995, p. 90).

El aforismo §169 amplía, pues, al orden cultural la significación de la risa. Se llama “Origen de lo cómico” [Herkunft des Komischen]. Lo cómico nace cuando “el hombre ríe” al pasar a lo contrario de un “miedo momentáneo”, es decir, a “una petulante alegría de breve duración”. Se trata de una expansión que contrasta con el encogimiento propio del atemorizado: se produce una seguridad diferente a la que proporciona la preparación constante para la lucha, propia de vivir en un temor constante presente sobre todo en los pueblos primitivos. Ello sucede con la entrada repentina de lo inesperado, en palabra y hecho, en los momentos en que, viviendo en sociedad, el hombre se siente más seguro. Por el contrario, lo trágico procede del rápido paso de “una grande y duradera alegría a una gran angustia”. Esta diferencia se explica porque la angustia abunda en el mundo humano. Nietzsche saca la siguiente conclusión:

Pero puesto que entre los mortales la alegría grande y duradera es mucho más rara que los motivos de angustia, hay en el mundo mucho más de cómico que de trágico; la risa es mucho más frecuente que el estremecimiento. (HdH I, §169)

En un fragmento póstumo de 1878, llega a decir que “lo trágico tiene que ver con sufrimientos incurables, la com<edia>, con curables” (FP II, 29[1]). Ciertamente la risa está en la base del talante fuerte requerido para sobreponerse a la angustia constante, pero también abre el camino hacia la liberación del espíritu, hace patente la distancia insuperable respecto de cualquier verdad de orden metafísico, enseña esa distancia y alivia del peso de lo más valioso para la humanidad. En tal sentido, enseña a ver a la humanidad con la distancia crítica que proporciona la historia. En este mismo fragmento se observa cómo, para Nietzsche, Goethe es caracterizado como “conciliador y curable”, ello lo piensa por el reproche dirigido por Goethe a Kleist, a propósito de su espíritu trágico, “la faceta incurable de la naturaleza”. Estos dos hechos nos trazan el camino

para la comprensión del espíritu libre.

Ya Sandro Barbera (2004, pp. 37-60) ha hecho notar la importancia que tiene la figura de Goethe en la configuración del espíritu libre.[7] No profundizaremos en este tema ni en el del papel del arte, solo señalaremos algunos puntos que nos parecen claves para explicar el papel del cuerpo. En el llamado periodo medio de Nietzsche, este cuestiona la centralidad de lo trágico, en la que había hecho radicar, por la época de El nacimiento de la tragedia, la relación del pensador con la cultura. Las dos citas anteriores deben ser leídas en el contexto no solo de la crítica a Wagner, propia de la época de Humano, demasiado humano, sino, incluso, de la crítica a la propia comprensión que Nietzsche tenía de los griegos en la época de El nacimiento de la tragedia.

En un fragmento póstumo posterior al ya citado, y también de 1878, se amplía la comprensión que por esta época Nietzsche tiene de la figura de Goethe: enfatiza en la naturaleza "conciliadora" y, por ello, antitrágica de este artista; no obstante, al mismo tiempo cuestiona, junto a la tragedia, a la comedia. Ambas "ofrecen, según Nietzsche, una caricatura de la vida, no una reproducción" (FP II, 29[15]). El talante antitrágico es recomendable, porque en una "consideración trágica del mundo" los que no triunfan son mayoría, sus luchas son exaltadas porque "lo terrible conmueve de modo más intenso. El gusto por las paradojas, preferir la noche al día, la muerte a la vida" (FP II, 29[15]). Aun así, ni tragedia ni comedia nos dan una imagen apropiada de la vida. Nietzsche parece apostarle a la figura de un pensador "conciliador y curable"; si se quiere, opta por la vía de la salud. Por lo mismo, se debe considerar a Goethe de acuerdo con la imagen que por estos años Nietzsche se hace de este.

"¿Por qué ir en su busca?" (FP II, 29[15] de 1878). El aforismo §221 de Humano, demasiado humano I nos puede dar una pista de ello. Escrito en un tono abiertamente antirromántico, este aforismo lleva por nombre "La revolución en la poesía". Al naturalismo moderno de corte rousseauniano, Nietzsche opone "las severas restricciones" de los dramaturgos franceses al arte: "atarse así puede parecer absurdo; no hay, sin embargo, otro medio para salir de la naturalización que limitarse primero del modo más estricto (quizá más arbitrario)" (HdH I, §221). Al movimiento posterior a la estricta dramaturgia francesa, que se autoimpone cadenas para la producción artística, sigue un movimiento de reacción en Alemania y Francia, de acuerdo con Nietzsche, que no hizo sino oponerse a esas ataduras consideradas como irracionales, en función de un retorno al pretendido estado natural del arte y a la experimentación. Se

abandonó la mesura autoimpuesta.

Desde entonces el espíritu moderno, con su inquietud, su odio a la mesura y los límites, ha llegado a prevalecer en todos los campos, primero desatado por la fiebre de la revolución y luego echándose de nuevo el freno le impulsaron a ello el miedo y el horror ante sí mismo, – pero el freno de la lógica, no ya de la mesura artística. (HdH I, §221)

Ese 'desde entonces' se refiere, así, a la reacción contra el clasicismo e, incluso, contra Voltaire, en quien Nietzsche ve al "último de los grandes dramaturgos" y, por lo tanto, a un defensor de la mesura griega en el arte. Voltaire fue capaz de imponer mesura a "su poliforma alma", esta última capaz de "las mayores tempestades trágicas"; "más aún, fue una de las últimas personas que supieron aunar en sí la máxima libertad intelectual y una actitud absolutamente antirrevolucionaria, sin ser inconsecuentes ni cobardes" (HdH I, §221). En este pasaje se percibe el sentido que tiene esta exaltación de la mesura griega a la que, como es evidente, le es connatural la libertad intelectual. El gran beneficio de esa mesura autoimpuesta, valorado sobremanera por nuestro autor, según creemos, consiste en que la disciplina concede, sin miedo y horror "ante sí mismo", la mayor libertad posible, "se aprende así paulatinamente a marchar con gracia incluso por angostas pasarelas que salvan vertiginosos precipicios", se gana, al mismo tiempo, "la máxima flexibilidad de movimiento". Todo aquello que ata, pues, se va soltando poco a poco, hasta parecer que se ha logrado del todo: "esta apariencia es el resultado supremo de una evolución necesaria en el arte" (HdH I, §221). Esta misma apariencia es el gran logro para ganar la libertad intelectual.

Por su parte, la reacción contra el clasicismo trae un beneficio, no menos importante, pero, se puede decir, de doble filo; consiste en que se abren las puertas para ver sin prejuicios otras culturas y sus manifestaciones artísticas: las poesías de todos los pueblos, la canción popular, el traje de época… Pero, ¿hasta qué punto se puede sostener este, digamos, naturalismo cultural? Se impusieron estas formas y la experimentación se metió dentro de estos límites, incluso los poetas se convirtieron en "imitadores experimentales, copistas atrevidos, por grande que sea su fuerza al comienzo"; el público exigió lo mismo, un arte vacío

de originalidad y sin ninguna fuerza de comienzo (cf. HdH I, §221). Antes hablamos de la modernidad como una "época de comparación"; época en la que la libertad frente a todo lo que ata a lo local se ha relativizado y se pueden observar distintas épocas, culturas, costumbres y concepciones del mundo, incluso es posible convivir con ellas: "¿para quién hay en general todavía algo estrictamente vinculante?" (HdH I, §23). Tal parece ser el extremo de una época de comparación. Pero esta liberación abandona algo fundamental no solo para el acto propiamente artístico, sino, también, para la libertad de espíritu: "la doma de la fuerza retrospectiva" propia de la facultad artística (cf. HdH I, §§ 221 y 222). Al señalar este último aspecto contradictorio de la actitud anticlásica, Nietzsche parece apuntar no solo hacia "la presencia simultánea de tiempos históricos diferentes", como piensa Barbera (cf. 2004, pp. 38-39), sino también a la posibilidad de ver en ellos algo más que puras características de épocas y culturas múltiples, puestas en bandeja como comidas de las que el moderno se podría servir.

Precisamente, la reacción anticlásica hizo 'gozar' de todo lo extraño, nativo, agreste…, "aprovechamos ampliamente las 'ventajas bárbaras' de nuestro tiempo que Goethe hizo valer frente a Schiller para situar bajo la luz más propicia la carencia de forma de su Fausto. Pero ¿por cuánto tiempo?" (HdH I, § 221). Esta última pregunta es importante, puesto que Goethe, de acuerdo con Nietzsche, en principio asumió con toda radicalidad ese intento de liberación de las limitaciones autoimpuestas del clasicismo. Junto con el rechazo de las "cadenas 'irracionales' del arte greco-francés", se rechazó también las de toda limitación:

Y así se encamina el arte hacia su disolución, y al hacerlo repasa – lo que por supuesto es sumamente instructivo – todas las fases de sus comienzos, de su infancia, de su imperfección, de sus osadías y extravagancias de otros tiempos: al irse al fondo interpreta su nacimiento, su devenir. (HdH I, §221)

El gran riesgo corrido fue la disolución del arte, pero la ganancia consistió en irse a los comienzos e interpretarlos junto a su devenir. Aquí parece radicar la clave para la comprensión de lo que Nietzsche denomina la 'fuerza retrospectiva' y la necesidad consiguiente de su 'doma'. En este aspecto, equipara a Bayron y a Goethe por haber sacado a la luz la ambigüedad de este regreso a los comienzos

del arte. El Goethe de la segunda mitad de su obra ha ganado, según nuestro filósofo, una “madura sagacidad”, por encima de varias generaciones, de la que se podría afirmar “que su tiempo está todavía por llegar”. Ese potencial goethiano se debe a que “apuró hasta el fondo” esa ruptura con la tradición, esa excavación “bajo las ruinas del arte” hacia “nuevos hallazgos, perspectivas, recursos”, y todo ello fue aprovechado por el poeta en su segunda época, más madura por ser más sagaz. Esa especie de regreso lo aprovechó, no ya para retroceder hacia la destrucción del arte por la pura copia y consiguiente vacuidad del gesto artístico, sino para crear sobre las ruinas mismas, con el “anhelo de recuperar la tradición del arte y conferir, con la fantasía del ojo al menos, la perfección y la integridad antiguas a los escombros y columnatas del templo que quedaban en pie” (HdH I, § 221). Goethe pretende recuperar la potencia artística propia de la Antigüedad, incluso en contra de “la fuerza de la nueva época”; no se limita, pues, al puro convivir pintoresco con épocas anteriores: el consiguiente dolor por lo irrealizable en la modernidad de ese ideal artístico fue compensado con “el gozo de que en un tiempo fueron [los postulados artísticos antiguos] realizados y de que también nosotros podemos todavía participar de esa realización” (HdH I, § 221). Estos postulados fueron asumidos por el mismo Goethe.

Se aclara pues el sentido de la recuperación de la segunda época goethiana: la fuerza retroactiva del arte se vuelve casi un ideal y el poeta la encarna: “su poetizar se había convertido en recurso del recuerdo” del “verdadero arte”, “de la comprensión de épocas antiguas, ha mucho desvanecidas” (HdH I, § 221). Es el arte tal como lo entendieron y practicaron los griegos y los franceses: Nietzsche observa en Goethe un énfasis en la forma simple, la generalidad, la idealización casi hasta lo mítico; “nada de nuevos asuntos y caracteres, sino los antiguos ha mucho habituales; en constante reanimación y transformación” (HdH I, § 221).

Otro aspecto de esta caracterización de Goethe se nos presenta de inmediato, después de este extenso aforismo del que hemos dado cuenta. Se encuentra en el §222 del mismo libro y tiene como título “Lo que queda del arte”. Una vez emprendida la crítica a la metafísica, es posible preguntarse qué queda del arte tan pronto han sido criticados los presupuestos metafísicos de la obra artística, entendida como “la imagen de lo eternamente persistente”, o cuestionada la imagen, entendida como apariencia en el arte. Pero el arte ha enseñado durante milenios a ver y sentir la vida en su multiplicidad de formas, hasta el punto de llevarnos, de acuerdo con Nietzsche, a exclamar a la manera del verso de

Goethe: “sea como sea, la vida es buena” [wie es auch sei, das Leben, es ist gut!] (HdH I, § 222). Esta exclamación, para Nietzsche, es provocada por la gran enseñanza del arte. La describe en el mismo sentido del §107:

Esta enseñanza del arte a gozar de la existencia y considerar la vida humana como una porción de naturaleza, sin conmoción demasiado vehemente, como objeto de evolución conforme a la ley, – esta enseñanza ha echado raíces en nosotros y vuelve ahora a la luz como todopoderosa necesidad del conocimiento. (HdH I, § 222)

Aquí se nos da una clave importante para la comprensión no solo del papel del arte, sino del sentido de su evolución dentro del conjunto del devenir de lo humano. En las actuales condiciones, lo que nos queda del arte es esa capacidad de gozar de la necesidad de la naturaleza y de la vida humana inmersa en ella. Pero esto, precisamente, se corresponde con lo que se espera del conocimiento o, mejor, de la “todopoderosa necesidad del conocimiento”. Si el arte faltara, no por ello llegaríamos a prescindir de la “habilidad”[8] aprendida de él, en el nivel del movimiento de nuestros sentimientos respecto de la necesidad de la naturaleza: “nunca dejarían de pedir satisfacción la intensidad y la multiplicidad de los goces de la vida implantadas por él” (HdH I, § 222, énfasis agregado). Es un devenir semejante al de la superación de la religión. Y viene el final del aforismo donde Nietzsche, al inicio de su propio periodo medio, enfatiza el sentido de sus reflexiones acerca del arte: superar el genio romántico de corte wagneriano, gracias al devenir propio de lo humano en el ámbito del conocimiento, e ir hacia el hombre del conocimiento de inspiración goethiana: “el hombre científico es la evolución ulterior del artístico” (HdH I, § 222).

El §223 retoma esta evolución y enfatiza dos aspectos que son relevantes para comprender la importancia, en este contexto, de la figura de Goethe. Se llama “Ocaso del arte”. Nos dice Nietzsche que pronto el arte no será sino un puro recuerdo emotivo “de los gozos de la juventud” y al artista se lo considerará “como una gloriosa reliquia”, de la cual dependía la felicidad de tiempos antiguos, en cuanto a su fuerza y belleza; por lo cual, merecería la honra por parte de nuestra época, en cuanto representante de la gloria pasada. Pero precisamente el arte logra ahora esa capacidad de hacernos recordar, como ya

vimos. Vivimos una época de comparación y, por lo mismo,

lo mejor de nosotros es, tal vez, herencia de sentimientos de épocas anteriores a los que ahora apenas tenemos ya acceso inmediato; el sol ya se ha puesto, pero el cielo de nuestra vida todavía refulge e ilumina gracias a él, aunque ya no lo veamos. (HdH I, § 223)

Esa capacidad de recuerdo del arte tal vez nos puede dejar sentir esa fuerza presente del pasado que, a pesar de haber desaparecido, sigue actuando en nosotros. Ahí parece radicar la gran importancia de Goethe para el Nietzsche del periodo medio. Se conjugan en él dos aspectos: primero, se sintetizan en las etapas de su vida diferentes épocas históricas (cf. FP II, 23 [100] de 1876-1877); el segundo aspecto tiene que ver con un pasaje perteneciente al Fausto del propio Goethe, y citado en el §265 de Humano, demasiado humano. Nietzsche lo trae a propósito de la tarea de enseñar a pensar rigurosamente en la escuela y lo enfatiza como lo distintivo del hombre. Ese pasaje se le puede aplicar al mismo Goethe: “razón y ciencia, la fuerza suprema del hombre” (cf., también, FP II, 23 [86] de 1876-1877; Barbera, 2004, pp. 53-54). Precisemos el sentido de este segundo aspecto de la fuerza de la razón y la ciencia, siguiendo a Barbera (2004, p. 55), cuando lee el §276 también de Humano, demasiado humano I, que trata sobre la convivencia, en el genio de la cultura, de dos potencias [Mächte] heterogéneas.

La disposición más apropiada para “los mejores descubrimientos sobre la cultura” la tiene el hombre en el que “actúan dos potencias heterogéneas”: la potencia artística y “el espíritu de la ciencia” (HdH I, §276). Por ello, dicha convivencia es la mejor disposición para la cultura superior, cuya esencia consiste en ser “polifacética” [der höheren vielseitigeren Kultur] (cf. HdH I, §281). A partir de ellas se puede construir la más grande arquitectura de la cultura, con tal de cultivar, sin reprimirlas, otras potencias intermedias, útiles para dirimir el conflicto entre las dos, en caso de que se dé. En tal sentido, ese hombre mejor dispuesto es, al mismo tiempo, conciliador. Tal es la figura conciliadora de Goethe, como aparece en el ya citado FP II, 29 [1] de 1878.

El aforismo 241 de Humano, demasiado humano I lleva por título “Genio

[Genius] de la cultura", y parece responder a una pregunta formulada en una de las notas de 1876-1877: "¿cómo sería el genio [Genius] de la cultura?". En el contexto de nuestra investigación, no nos sorprende la respuesta, pues tendría el aspecto de un centauro, "mitad animal, mitad hombre", y "además alas de ángel en la cabeza" (HdH I, §241). Por un lado, el genio encarnaría fuerzas descomunales, como la mentira, la violencia y el egoísmo, pero en la forma de instrumentos, al tiempo que, por ello, se lo podría calificar "como un perverso ser demoníaco"; por el otro lado, sin embargo, "sus objetivos, que traslucen aquí y allá, son grandes y buenos" (HdH I, §241).

Es posible seguir enriqueciendo esta imagen con la propuesta del tipo de cerebro que tendría el hombre en la cultura superior. El exceso de ilusiones provocado por la metafísica, la religión y el arte, si se puede decir, la desmesura de los afectos a la que queda expuesto el hombre moderno – provocada incluso por el cristianismo–, puede dejar al pensador muy mal preparado para la práctica de la ciencia. A esta inquietud pretende responder Nietzsche en el §251 de Humano, demasiado humano I. Veamos.

"La ciencia da muchas satisfacciones a quien en ella trabaja e investiga, muy pocas al que aprende sus resultados" (HdH I, §251). Así se inicia este importante aforismo, escrito entre un tono muy serio de preocupación y un tono, hasta cierto punto, irónico, al pretender comparar el cerebro con una máquina que se puede recalentar y que, por lo mismo, necesita de un sistema de refrigeración. La construcción de una cultura superior requiere de hombres bien dotados, a la manera de Goethe –aunque su nombre no aparece aquí, pero por el hilo de nuestra demostración así se sugiere–. Todo el aforismo se mueve en esa dinámica del placer o del deseo de autogoce al que obedecerían nuestras acciones:

Si la ciencia procura cada vez menos placer por sí y priva cada vez de más placer mediante la execración de la metafísica, la religión y el arte reconfortantes, esa fuente máxima de goce a la que el hombre debe casi toda su humanidad se empobrece. Por eso la cultura superior debe dotar al hombre de un doble cerebro, por así decir, de dos cavidades cerebrales, para sentir [zu empfinden] de un lado la ciencia, del otro lo que no es ciencia, una cosa junto a la otra, sin confusión, separables, impermeables: es esta una exigencia de la salud. (HdH I, §251)

Esta propuesta se enmarca, pues, también dentro de una exigencia de salud apropiada para la cultura superior. El exceso, la desmesura, el goce proporcionado por las 'verdades' metafísicas sin procurarse la verdad deben ser regulados por la frialdad de la ciencia, so pena de sucumbir: si se le permite ganar terreno a la ilusión, al error, al fantaseo [Phantastik], ligados al placer, las que pierden terreno son las ciencias, se regresa a la barbarie y "de nuevo debe la humanidad volver a empezar a tejer su tela, tras haberla deshecho, como Penélope, de noche" (HdH I, §251). La exigencia de salud requiere, así, de un regulador. "En una esfera reside la fuente de la fuerza, en la otra el regulador: debe calentarse con ilusiones, unilateralidades, pasiones, y con la ayuda de la ciencia cognitiva deben prevenirse las consecuencias malignas y peligrosas de un recalentamiento" (HdH I, §251).

Las ilusiones, los errores necesarios para la vida y asociados a la búsqueda del placer y la evitación del dolor se encuentran en la génesis del pensamiento (cf. los ya expuestos §16 de HdH I; y el fragmento FP II, 23[12] de 1876-1877); pero en este terreno un exceso puede llevar a un recalentamiento de la 'máquina'. No se trata de eliminarlos sino de regularlos. El goce proporcionado por las ilusiones, decisivo para el afianzamiento de la humanidad, no puede empobrecerse, pues, por una parte, "el interés por la verdad cesa conforme menos placer procura" (HdH I, §251), pero, por otra parte, en la medida en que las verdades importantes de la ciencia se vayan haciendo cotidianas, ese interés decae. De ello resulta la necesidad de un regulador que no elimine el goce, sino que se encargue de contrarrestar las ilusiones metafísicas sin acabar con él. Ahí radica la labor de la práctica de una ciencia cognitiva. En tal sentido, el conocimiento está ligado al placer. ¿Por qué?

Nietzsche responde a esto en el aforismo inmediatamente posterior, el §252. Da tres motivos de placer en el conocimiento: primero y más importante –también para nuestra investigación–, "porque en él deviene uno consciente de su fuerza"; segundo, porque a medida que avanza el conocimiento "se va más allá de viejas nociones y representantes", lo cual proporciona una victoria o, por lo menos, se cree que se logró; y, por último, así se trate del más pequeño conocimiento que logremos, "nos sentimos elevados por encima de todos y como los únicos que saben lo cierto al respecto" (HdH I, §252). Así afianza Nietzsche su propuesta del doble cerebro, en la línea del procurarse placer. No deja de ser interesante, a partir de estos dos aforismos, la forma como nos sugiere el vínculo entre el

conocimiento, la aspiración al placer y la conciencia de la propia fuerza. Este último aspecto nos interesa porque involucra, según creemos, un elemento psicológico –la conciencia de la propia fuerza– y un elemento fisiológico –la fuerza que, además de tener una cara psicológica, hace referencia directa al carácter fisiológico–. El conocimiento no es visto ante todo por sus resultados, sino principalmente por la acción de aplicarse a él y por el ejercicio de la propia fuerza. De esta forma, se aclara por qué el practicar una ciencia se dirige a las exigencias de la salud de la cultura superior.

Sin perder de vista esta referencia a la fuerza, volvamos ahora a la cuestión de la convivencia de tiempos históricos diferentes en el pensador. En un fragmento póstumo de 1879, el FP II, 40[9] –citado por Barbera (2004, p. 35)–, Nietzsche muestra el sentimiento de angustia que le suscita "la incertidumbre del horizonte cultural moderno", aunque ya había superado sus esperanzas en el genio de la especie, propias de la época de El nacimiento de la tragedia, cuando creía en la "solidez" del mito, encarnado por dicho genio, para salvaguardar la comunidad. En ese mismo fragmento póstumo, frente a tal incertidumbre, Nietzsche comenta su nueva actitud: "elogié, algo avergonzado, las culturas a los cuatro vientos. Finalmente, me recuperé y me arrojé al libre mar del mundo" (FP II, 40[9] de 1879). Esa época de comparación que es la modernidad, y en la que predomina la convivencia de múltiples culturas, como ya estudiamos, suscita angustia en el pensador. Nietzsche busca una salida de ella en la libertad. Barbera comenta, por su parte:

> El tema regresa de una manera insistente en Humano, demasiado humano: no solamente el devenir corroe los fundamentos del ser que las categorías metafísicas intentan salvaguardar en vano; no solamente acrecienta la multiplicidad, incluso el conflicto de las formas de vida, sino que una tal multiplicidad es todavía el reflejo de la presencia simultánea de tiempos históricos diferentes, de suerte que los tiempos pasados sobreviven como residuos junto al tiempo presente. (2004, pp. 37-38)

Sobre esa sobrevivencia, ya expusimos un ejemplo paradigmático y muy bien desarrollado en el §221 de Humano, demasiado humano I; se pueden agregar a este los §§223, 268, 269 y del 272 al 276. Además, hay un fragmento póstumo

de 1876-1877 con una referencia clara a Goethe:

Hasta en las naciones más altamente desarrolladas subsisten de modo simultáneo personas de los más diversos estadios culturales […] La persona más ricamente desarrollada (como Goethe) vive por adelantado grandes lapsos de tiempo, siglos enteros, en las diversas fases de su naturaleza. (FP II, 23[100]; cf. además 23[145] también de 1876-1877)

En la persona mejor dotada no solo se resumen diversas etapas de la historia humana, sino que ella las vive, incluso, en las diversas etapas de su propia vida. Vive en sí la lucha de las generaciones y puede además anticipar los pareceres de épocas por venir (cf. HdH I, §§268 y 269). El §272, también de Humano, demasiado humano I, es muy interesante a este respecto y nos hace ir un poco más lejos en nuestra vía. Personas como Goethe están comprometidas con el avance de la cultura, pero ese progreso no se da sin un factor determinante a la hora de ir más allá de lo heredado. Ya vimos cómo en Goethe se sintetizan diversas etapas de la historia, pero la riqueza de su temperamento no se queda ahí; como explicamos antes, actúan en él por lo menos dos potencias heterogéneas importantes para el desarrollo de la cultura, la del arte y la de la ciencia (cf. HdH I, §276). Ahora bien, para esto último se requiere, además, un tipo de fuerza que Nietzsche denomina fuerza expansiva [Spannkraft]. Gracias a ella no solo se llega más allá de generaciones anteriores, como en la modernidad lo consiguen los jóvenes de treinta años, sino que un individuo como Goethe logra un impulso mayor para la cultura, pues él no sucumbe a los encantos de la metafísica, incluso encubierta por el arte, como les ha pasado a algunos que, llegados a esa edad de los treinta, ya no tienen ganas para “nuevos giros espirituales”. Esa fuerza también se hereda.

La fortaleza [Stärke] y debilidad [Schwäche] de la productividad espiritual no depende tanto del talento [Begabung] heredado como de la cantidad de fuerza expansiva transmitida con él […] Hombres de gran fuerza expansiva como, por ejemplo, Goethe llegan tan lejos como apenas pueden hacerlo cuatro generaciones consecutivas, pero por eso avanzan demasiado rápidamente, de

modo que los demás hombres solo los alcanzan en el siglo siguiente, quizá nunca del todo, por haberse debilitado, debido a las frecuentes interrupciones, la cohesión de la cultura, la consecuencia de la evolución. (HdH I, § 272)

Nietzsche valora en alto grado la capacidad de ser consciente de la propia fuerza que brinda el conocer ligado al placer, asunto estudiado en el §252 de HdH I. Pero esto nos lleva a otro factor que seguro debe estar presente en el pensador y en el cual, para el mismo Nietzsche, se juega el pathos propio de ese pensador: la autoobservación complementada con la historia, para lograr un mejor conocimiento de sí. Según creemos, sin ella es imposible la conciencia de la propia fuerza, solo que en Nietzsche no tiene, sin más, la forma que adquiere el 'conócete a ti mismo' en Sócrates. Es un tema que aparece de forma clara en el segundo ciclo de Humano, demasiado humano, en el §223 de Opiniones y sentencias varias (OSV). Pero antes de entrar en esta cuestión, no queremos dejar pasar un aspecto relacionado con los talentos de los que habla la cita, el cual aparece incluso en el subtítulo de Ecce homo: "cómo se llega a ser lo que se es". Está enunciado en el §263 de Humano, demasiado humano I, que lleva por nombre Begabung, traducible por 'talento' o 'capacidad'. Lo citamos completo:

En una humanidad tan altamente desarrollada como la actual todo el mundo tiene por naturaleza acceso a muchos talentos [Talenten]. Cada cual tiene talento innato [hat angeborenes Talent], pero solo unos pocos poseen innatamente y por educación el grado de tenacidad, perseverancia y energía para que aquel se convierta efectivamente en un talento, es decir, para que llegue a ser lo que es [also wird, was er ist], o sea: para descargarlo en obras y acciones. (HdH I, §263)

En este pasaje la reminiscencia de un verso de Píndaro ("Píticas", II, 72, pp. 121-122) adquiere su sentido en el contexto del despliegue de las propias fuerzas: la disposición de la tenacidad, la perseverancia y la energía tienen en el pensador por función desarrollar el talento hacia las acciones y obras; de ese modo, el camino queda allanado para desplegar las velas de la libertad: llegar a ser lo que se es. La figura de Goethe, tal como la construimos aquí, no es sin más eso, una figura; por el contrario, es, ante todo, un modelo del camino del pensador: su

talento innato es heredado y no nace milagrosamente. Es el pathos del que busca la libertad. Una vez precisado esto, sí podemos ir a la cuestión del conocimiento propio:

Adónde hay que viajar. – La autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos, para aprender a conocerse [um sich kennen zu lernen]: precisamos de la historia, pues en nosotros el pasado fluye sin parar en cientos de olas [denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort]; es más, nosotros mismos no somos nada más que lo que en cada momento sentimos de este constante oleaje [Fortströmen]. (osv, §223)

Son de destacar tres aspectos en el inicio de este aforismo. El primero, la necesidad de la historia para entender el devenir del violento oleaje de fuerzas históricas que nos constituye; lo que nos lleva al segundo aspecto: el propio conocimiento no nos da solo lo más personal de nuestro carácter, sino que si algo personal propio poseemos de nosotros, es porque también está ligado al fluir mismo de todo aquello que ha constituido lo humano; el tercer aspecto consiste en que sentimos la violencia de este flujo y, de acuerdo con otros aforismos expuestos arriba, se lo siente como una lucha de distintas fuerzas en sí. Todo esto es observable en el propio conocimiento.

La tesis de Nietzsche es que el pensador que venimos describiendo es el antimetafísico, “uno que paseaba al sol de la mañana: uno al que ante la historia siempre se le muda de nuevo no solo el espíritu, sino también el corazón” (OSV, §17); no se amedrenta al escuchar las promesas y amenazas de los “puntillosos metafísicos y trasmundanos”, deja de lado el temor porque tiene de parte de sí el conocimiento; este pensador “alberga en sí, no ‘un alma inmortal’, sino muchas almas mortales [sondern viele sterbliche Seelen]” (OSV, §17).

En estos dos aforismos Nietzsche logra, con gran claridad, la relación, por no decir la conjunción, estrecha entre historia y psicología, las cuales confluyen muy bien en el temperamento del pensador. En el §223 de OSV, Nietzsche insiste además en que, a pesar de haberse desgastado la sabiduría respecto de épocas históricas anteriores, aún hoy es posible trasladarse a otras culturas, porque todavía en familias, en comunidades cercanas a nosotros, perviven

coloraciones, reverberaciones culturales y sentimientos antiguos que, con un poco de cuidado, podemos descubrir. Quien así procede se atreve a viajar "como el patriarca Heródoto". Nietzsche esgrime, entonces, un argumento psicológico-filosófico muy interesante que apunta hacia el devenir del ego del pensador:

Quien tras larga práctica en este arte de viajar se ha convertido en Argos de cien ojos, terminará por acompañar a su Io –creo que su ego [ich meine sein ego]– a todas partes, y por redescubrir [wieder entdecken] en Egipto y Grecia, Bizancio y Roma, Francia y Alemania, en los tiempos de los pueblos nómadas o sedentarios, en el Renacimiento y la Reforma, en la Patria [Heimat] y en el Extranjero [Fremde], incluso en el mar, el bosque, las plantas y las montañas el viaje de aventuras [ja in Meer, Wald, Pflanze und Gebirge die Reise-Abenteuer] de este ego deviniente y transformado. – Así se convierte el autoconocimiento en omniconocimiento respecto a todo lo pasado: como, según una cadena de consideraciones a la que aquí solo es posible aludir, en los espíritus más libres y de mirada más amplia, la autodeterminación y el autodidactismo pudieran algún día convertirse en omnideterminación respecto a toda la humanidad futura. (OSV, §223)

Dos aspectos de gran interés son recogidos en este largo pasaje. Por una parte, está claro que no se trata sin más de una cuestión historiográfica, pues el pensador, gracias a una larga práctica de autoconocimiento, llega a descubrir en sí que los avatares de su ego cambiante están ligados a los vestigios de la historia humana, y no de la mera historia, incluso estarían ligados a la naturaleza, como parece indicarlo el texto. Por otra parte, esta práctica de autoconocimiento lleva a lo que Nietzsche llama omniconocimiento [All-Erkenntnis], del cual el mismo Nietzsche espera que el futuro del conocimiento esté comprometido con el porvenir de la humanidad. Creemos que en el contexto histórico-psicológico de este aforismo se explica mejor la idea del §107 de Humano, demasiado humano I, expuesto más arriba, sobre el conocimiento de que todo es necesidad e inocencia.

Una vez explicitada esta interesante precisión de Nietzsche, que señala que en el conocimiento la historia es un ingrediente fundamental para comprender la propia individualidad y también, si se quiere, para comprender el compromiso

del pensador con la humanidad entera, debemos precisar más el ingrediente psicológico tematizado aquí: en el pensador coexisten diferentes épocas y sentimientos de la historia de la cultura, pero, como lo muestra el §17 de Opiniones y sentencias varias, él no posee una única alma inmortal, más bien, conviven en él mismo muchas almas mortales. Creemos necesario ir más allá de lo que piensa Barbera acerca de que el Nietzsche del periodo medio solo concibe en el presente la presencia simultánea de diversas épocas. Está comprometido, además, en principio, el factor psicológico que venimos exponiendo. Ahora bien, ¿qué significa que en el pensador convivan almas mortales? Podemos encontrar una respuesta si regresamos a Humano, demasiado humano I, al §14, llamado "Resonancia [Miterklingen]".

Nietzsche inicia el aforismo diciendo que "todos los estados de ánimo fuertes [Alle stärkeren Stimmungen] llevan con ellos una resonancia [Miterklingen] de sensaciones y disposiciones de ánimo [Empfindungen und Stimmungen] afines: revuelven por así decir la memoria" (HdH I, §14). Esta idea se complementará muy bien con la de la convivencia de muchas almas mortales en el pensador bien dispuesto. Aquí se nos da una razón psicológica de una afirmación tan extraña: un estado de ánimo solo es unitario en la palabra que usamos –"aquí también, como tantas veces pasa, la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa" (HdH I, §14)–; está compuesto de infinidad de sensaciones y disposiciones de ánimo emparentadas que resuenan [miterklingen] entre ellas, conformando los estados de ánimo. Pero a estos últimos no hay que comprenderlos como algo cerrado, sino como "ríos con cien manantiales y afluentes" (HdH I, §14). Se puede decir, pues, que esa resonancia es una forma de recordar; algo de dichas sensaciones y disposiciones de ánimo es recordado en nosotros y, por decirlo así, se llega a ser consciente de estados similares y de su origen. Por ejemplo, cuando hablamos de sentimientos morales, religiosos o estéticos, se cree percibirlos "como unidades", pero, en realidad, hay una infinidad de vibraciones imperceptibles, que componen y hacen discurrir eso que llamamos un sentimiento –aspecto que estaría señalado por el uso de la palabra Stimmung por parte de Nietzsche en este aforismo–. Dichas vibraciones, al sucederse a grandes velocidades [sie blitzschnell hintereinander erfolgen], no son fácilmente perceptibles y por ello creemos percibir una unidad del sentimiento, que en realidad es una resonancia de sensaciones y disposiciones de ánimo que vibran juntas –de ahí el mit de "Miterklingen" del título del aforismo–. Un estado de ánimo fuerte es, en realidad, un complejo devenir constante de elementos infraconscientes que se pueden suceder a grandes velocidades y que solo como palabra forma una unidad. En realidad los sentimientos "son ríos con cien

manantiales y afluentes" (HdH I, §14). Esta última imagen refuerza la idea de una multiplicidad compleja en ese estado de ánimo fuerte, su devenir constante y de múltiple conexión entre los elementos que entran en su composición.

Una vez aclarado este aspecto psicológico, podríamos pensar que se puede entrar en el mundo interno sin más, partiendo de los sentimientos profundos. Pero aquí podemos, sin notarlo, aplicar las particiones metafísicas del mundo a lo interno, y decir que 'dentro y fuera' corresponden a esencia y apariencia. De acuerdo con Nietzsche, los filósofos "creen que con sentimientos profundos se llega profundo en lo interior, se llega cerca del corazón de la naturaleza [sie meinen, mit tiefen Gefühlen komme man tief ins Innere, nahe man sich dem Herzen der Natur]" (HdH I, §15). De tal manera que tenemos por profundo un sentimiento cuyo pensamiento acompañante también nos parece profundo. Ahora bien, la profundidad de un pensamiento es discutible, porque un pensamiento profundo puede ser todo pensamiento metafísico. Ahora bien, nos dice Nietzsche, si deducimos del sentimiento profundo el pensamiento acompañante, lo que resta es el "sentimiento fuerte" [das starke Gefühl]. No obstante, este sentimiento fuerte –podría también decirse 'intenso', si se quiere– no garantiza que estemos ante una especie de profundidad y verdad metafísica de lo interno, "no garantiza respecto del conocimiento nada más que a sí mismo" (HdH I, §15).

En el presente capítulo hemos estudiado dos aspectos importantes de la forma como Nietzsche asume la psicología comprometida con la libertad de espíritu. Seguimos hasta cierto punto a Barbera en la descripción del temperamento de Goethe, pero nos apartamos en otro punto, para mostrar que no se explica la amplitud de miras del poeta solo en un factor histórico, sino que hay que recurrir también a un factor fisio-psicológico. En primer lugar, en el conocimiento de sí no solo hay que tener en cuenta lo puramente individual, también en qué medida nuestro carácter está comprometido con aquello que heredamos. Ahora bien, este conocimiento no nos lleva solo hacia estratos del pasado de la historia de la humanidad que cargamos con nosotros; incluso, y aquí radica un factor fisiológico importante, la misma presencia de la naturaleza en nosotros puede también descubrirnos los avatares de un ego viajero y deviniente, como se sugiere en OSV, §223. En segundo lugar, señalemos la importante crítica a la psicología tradicional que se esboza aquí: ya en esta época Nietzsche se enfrenta con uno de los pilares de esta, la existencia de un yo bien configurado en el fondo de nosotros mismos, como el centro y la esencia (cf. Wotling, 2007). Usando la palabra ego, en Opiniones y sentencias varias §223, pero no en un sentido cartesiano, Nietzsche desvirtúa esa idea de un yo bien configurado y,

más bien, lo describe como en constante transformación. Lo que nos sugiere una tercera precisión, pues somos llevados a reconocer, como sucede en los recientemente estudiados §§14 y 15 de Humano, demasiado humano I, que un estado de ánimo o un sentimiento fuerte es, antes que una unidad, un complejo de una infinidad de sensaciones y de disposiciones de ánimo. Pero, en cuarto lugar, su fortaleza no remite a una especie de profundidad metafísica de nuestro interior: un sentimiento fuerte remite solo a su propia complejidad en cuanto tal, y en tal sentido debe ser considerado y conocido. Una última precisión, derivada de la anterior, consiste en que, si hablamos de profundidad, esta ya no debe ser entendida en el sentido de una profundidad metafísica. Queda abierta una cuestión referente al proceso de profundización del que hablamos en la primera parte, a propósito de un texto del "Prólogo a la Segunda Edición" de La ciencia jovial. Más adelante se aclarará el sentido de este profundizarse, cuando configuremos mejor la relación entre psicología y fisiología.

El individuo y la evolución de la cultura

En el §258 de Humano, demasiado humano I, llamado "La estatua de la humanidad", Nietzsche compara el proceder del genio de la cultura con la fundición del Perseo de Cellini: la estatua de la humanidad debe lograrse y ser acabada, para eso tendrán que usarse muchos materiales viles que, dada su apariencia, no valdrían en el proceso de fundición: "de la misma manera [que Cellini] ese genio arroja dentro errores, vicios, esperanzas, quimeras y otras cosas del más vil como del más noble metal" (HdH I, §258). Por lo cual termina preguntándose: "¿qué importa que aquí o allá se haya empleado material de poca monta?" (HdH I, §258). Esta pregunta es fundamental para entender el carácter de las fuerzas o energías originadoras de la cultura y el papel del genio de la cultura en esta. Los §§ 245 y 246 apuntan en el mismo sentido de la fundición de la humanidad propia de una cultura superior. En el §245 Nietzsche compara el nacimiento de la cultura con la fundición de una campana, pues, para esta como para aquella, se usa también un molde hecho de un material muy tosco; en el caso de la cultura, sus materiales son "falsía, violencia, expansión ilimitada de todos los yoes singulares, de todas las naciones singulares" (HdH I, §245). En el §246, las fuerzas productoras de la historia son comparadas a cíclopes: para la historia de la cultura se precisaron las "fuerzas más salvajes", con toda su arrolladora destrucción inicial, para, después, producir "una civilización

apacible". Son precisamente estas temibles energías "los ciclópeos arquitectos de la cultura e ingenieros de caminos de la humanidad" (HdH I, §246), pero también y, según creemos, por lo mismo son catalogadas como el mal [das Böse].

Así pues, son las energías más descomunales de las cuales ha nacido la cultura. Parece como si estas fuerzas ciclópeas, en principio, nos dieran a pensar inevitablemente en la cultura como un cúmulo de fuerzas unitarias y dominantes que no conocen más fin que su constante fortalecimiento. Pero Nietzsche piensa, sobre todo, en una dinámica de esas fuerzas, comprometida en el logro de la cultura superior y de la humanidad que le corresponda. De dicha dinámica forma parte un elemento poco fuerte y, si se quiere, degenerativo. El aforismo inicial de la quinta parte, el §224, "Indicios de cultura superior e inferior", de Humano, demasiado humano I, se llama "Ennoblecimiento por degeneración". En él, Nietzsche examina la importancia de individuos que comportan una cierta degeneración y debilidad en el progreso espiritual. En él hay una abierta polémica con Darwin acerca de la 'lucha por la existencia'; de hecho, una versión previa de este aforismo, el fragmento póstumo FP II, 12 [22] de 1876, lleva por título "Sobre el darwinismo".

El fortalecimiento de un hombre, de un pueblo, de una raza, incluso, de una cultura depende del "aumento de la fuerza estable mediante la ligazón de los espíritus en una fe y en un sentimiento comunal" (HdH I, §224); es una fuerza que incrementa la homogeneidad de los individuos fuertes que logran mantener el tipo: "aquí se fortalece la buena, firme costumbre [tüchtige Sitte], aquí se aprende la subordinación del individuo y al carácter se le otorga ya como don firmeza [Festigkeit] y luego se sigue inculcando mediante la educación" (HdH I, §224). Pero el fortalecimiento del tipo en esas comunidades fuertes depende de la homogeneidad y de la estabilidad, basadas en la fe y el sentimiento comunal, y por eso mismo se corre el peligro de estancamiento y embrutecimiento, porque además se transmite por herencia. Ahora bien, en el seno de la comunidad también surgen individuos débiles, libres, muy inseguros, débiles moralmente, que parecieran ir en contra del tipo.

Pero es de estos últimos de quienes, de acuerdo con Nietzsche, depende el progreso de la cultura. Explicando su papel en esta, Nietzsche le apuesta a un tipo de evolución diferente de la 'lucha por la existencia' darwiniana; primero, por el significado de la influencia de la degeneración y debilidad, contrarias a una cierta linealidad evolutiva y en favor de una "selección artificial" (cf.

Stiegler, 2001, pp. 92-104), y, segundo, por un progreso paulatino y, en ocasiones, lento del proceso evolutivo. Dichas naturalezas débiles y degenerativas, por lo mismo peligrosas, ponen en apuros a las fuerzas conservadoras y estabilizadoras, pero, al mismo tiempo, crean una alternativa en contra del embrutecimiento y estancamiento al que estas conducen. Se puede observar ese protagonismo de la debilidad a dos niveles, el colectivo y el individual, ello sin desconocer cierta dinámica de inoculación de la novedad en el "elemento estable":

Un sinnúmero de ellos [de individuos que intentan producir cosas nuevas y variadas], debido a su debilidad, sucumben sin producir efectos visibles; pero, en general, sobre todo si tienen descendientes, relajan y de vez en cuando infligen una herida al elemento estable de una comunidad. Precisamente en este lugar herido y debilitado, se le inocula por así decir algo nuevo a la entidad común; pero en conjunto su fuerza [Kraft] debe ser lo bastante vigorosa [stark] para absorber esto nuevo en su sangre y asimilarlo. Las naturalezas degenerativas son de suma importancia allí donde haya de realizarse un progreso. Todo gran progreso debe ir precedido de un debilitamiento parcial. Las naturalezas más fuertes mantienen el tipo, las más débiles ayudan a desarrollarlo – Algo análogo sucede con los hombres singulares; una degeneración, una mutilación, incluso un vicio y, en general, una merma corporal o ética, raramente carecen de una ventaja en otra parte. El hombre enfermo, por ejemplo, tendrá tal vez, en el seno de una tribu guerrera e inquieta, más ocasión de ser para sí y, por tanto, de llegar a ser más tranquilo y prudente, el tuerto tendrá un ojo más fuerte, el ciego verá más profundamente en lo interior y, en todo caso, tendrá un oído más aguzado. (HdH I, §224)

Aquí Nietzsche introduce, con el contraste entre las naturalezas fuertes y las débiles, una especie de constante evolutiva y, a continuación, con el guion subraya el parecido colectivo con el proceso evolutivo de un individuo. En tales condiciones, a Nietzsche le parece mejor explicar el progreso de un individuo, de una raza, por la concurrencia de los dos elementos mencionados: las fuerzas conservadoras, con todo y los peligros que acarrea su fortalecimiento, y la aparición de las naturalezas degenerativas, con todo y su capacidad para inocular cambios por medio de "debilitamientos y heridas parciales de la fuerza estable"

que abren, no obstante, la posibilidad de lograr altas metas. “Precisamente, la naturaleza más débil, en cuanto la más delicada y libre, es la que hace posible todo progreso en general” (HdH I, §224). ‘Inocular’ hace referencia a introducir elementos nuevos en un medio estable y lo suficientemente fuerte como para que se dé una incorporación de las ventajas. En el individuo, por ejemplo, la educación juega un papel importante, puesto que deben infligírsele heridas o aprovechar las que le produce el destino para introducir por allí lo nuevo y noble. Se debe garantizar, pues, la “máxima duración”, con el fin de afianzar, al mismo tiempo, la evolución constante y la “inoculación ennoblecedora”, sin que ello lleve a desconocer que la autoridad es “la peligrosa acompañante de toda duración” (HdH I, §224).

Ahora quisiéramos preguntarnos sobre el alcance de la analogía de los hombres singulares con la evolución de lo colectivo. El desarrollo de la singularidad, según creemos, no depende solo de la educación; obedece, además, al aprovechamiento de la soledad y al autodidactismo. La propia observación, como ya vimos, es primordial en este desarrollo. Una carencia fisiológica, un vicio, una debilidad moral no se convierten en ventajas sino cuando un individuo es capaz de oponerle a las fuerzas conservadoras una fuerza innovadora, y si aquellas son lo suficientemente fuertes, permiten la inoculación de la infección de lo nuevo [die Infektion des Neuen] y lo soportan, para luego ser asimilado paulatinamente. Ello busca o debe buscar el ennoblecimiento [Veredelung], con los recursos arriba nombrados. La analogía con la dinámica social llegará hasta una comprensión política de la dinámica de la individualidad.[9] Este aspecto de la debilidad necesaria para cualquier avance debe, entonces, estar indicando la enorme importancia dada por Nietzsche a lo que llamaría “la actividad superior”: “la individual” (HdH I, §283). Así, ya en 1876, anotaba: “con la libertad sucede como con la salud: es algo individual” (FP II, 16[43] de 1876).

Con ello observamos la gran estima de Nietzsche por la autoobservación, con todo y el carácter histórico que tiene, como ya apuntábamos más arriba. Su alcance, además de histórico, es de orden psico-fisiológico, en el sentido de la comprensión de las propias fuerzas, asociadas a las fuerzas primigenias de las que procede la cultura, pero es, sobre todo, una comprensión de los peligros que entraña el desencadenamiento sin control de esas fuerzas.

Al respecto de este conocimiento, se puede citar el corto fragmento póstumo de 1876: “la resplandeciente luz del sol del conocimiento cae hasta el fondo del río de las cosas” (FP II, 17[39], de 1876). En otro fragmento de la misma fecha se

hace una lista de las “etapas de la educación” hacia la libertad espiritual: se pasa por diversas etapas como la comprensión de las matemáticas o de la geografía, así como por experiencias de viajes, pertenencia a confesiones religiosas, servicio al Estado, entre otras; y Nietzsche termina de la siguiente manera: “visión demasiado precoz de la carencia de meta y utilidad” (FP II, 17 [21] de 1876). Ello nos indica que una experiencia profunda de las distintas instancias donde se expresa la cultura complementa la educación intelectual, pero sobre todo el temperamento puede disponerse mejor para la libertad espiritual. Ahora bien, se debe tener claro que la cultura procede no de altos ideales, sino de las fuerzas más contradictorias.

La cultura, de acuerdo con Nietzsche, no puede prescindir de las fuerzas descomunales, sin las cuales le habría sido imposible subsistir, solo que al revivirlas ellas arrastran toda clase de inmundicias y son capaces de arruinar los prados delicadamente cultivados durante cientos de años. Ahora bien, Nietzsche cree que esas fuerzas descomunales “bajo circunstancias favorables vuelven luego a accionar con renovada fuerza los engranajes en los talleres del espíritu” (HdH I, §477). No se puede, pues, prescindir en absoluto de la enérgica crueldad, la sangre fría y el “profundo odio impersonal” con buena conciencia, incluso de la indiferencia hacia la existencia propia y la de los cercanos, que se ha aplicado a lo largo de la historia en la guerra, pues este es el medio que mejor conocemos para desplazar todas esas energías y transmitirlas a pueblos enteros. Por lo mismo, “la cultura no puede prescindir en absoluto de las pasiones, los vicios y las maldades” (HdH I, §477). Son los medios de la cultura de los que es posible renovar su fuerza por medio de diversas formas sucedáneas como los viajes peligrosos, las expediciones científicas, pero, también, con frecuentes recaídas en la barbarie de guerras cada vez más crueles. Nietzsche observa en los pueblos europeos, que, aun habiendo alcanzado un buen grado de refinamiento cultural, pero por lo mismo pueblos fatigados, requieren de ese aliciente bárbaro para renovar sus fuerzas, pues, mejor que los sucedáneos de la guerra, las guerras más cruentas sirven para que los pueblos no pierdan su cultura y su existencia propias por los medios de la cultura.

Aun así, el desmesurado o, mejor, incontrolado desencadenamiento de esas fuerzas no trae consigo las fuerzas arquitectónicas de la cultura y mucho menos la creación. Esta afirmación se basa en que Nietzsche no cree que la humanidad posea una soterrada bondad milagrosa y originaria, que, además, podría ser despertada por una revolución, como sí lo piensa Rousseau, al que tilda de supersticioso. En su descripción de la dinámica de las fuerzas, Nietzsche

advierte sobre los peligros de desencadenar energías primigenias que provocan destrucción; antes bien, cree en un proceso paulatino de la Ilustración y de creación de lo nuevo:

Desgraciadamente, por experiencia histórica se sabe que toda subversión de tal índole lleva de nuevo a la resurrección de las energías más salvajes así como de los ha mucho enterrados horrores y excesos de épocas remotísimas: es decir, que la subversión puede ser sin duda una fuente de energías en la humanidad fatigada, pero jamás ordenadora, arquitecto, artista, perfeccionadora de la naturaleza humana. (HdH I, §463)

Y aquí aparece otra vez la figura de Voltaire –opuesta, en este caso, a la de Rousseau– como el adalid de una Ilustración y evolución progresivas de la humanidad, pues su naturaleza mesurada, ordenadora, depuradora y reconstructiva es signo de un temperamento apropiado para la creatividad de la Ilustración. Ello tiene una razón, pues en el siguiente aforismo se observa que lo propio del librepensamiento es la mesura. Cuando esta se convierte en "cualidad del carácter", se destaca "por la mesura en la acción", es decir, "la plena decisión [Entschiedenheit] del pensamiento y de la investigación" (HdH I, §462). Muy de acuerdo con lo expuesto más arriba, Nietzsche cifra sus esperanzas para la ilustración progresiva de la humanidad no en el conjunto de la humanidad misma, sino en la fuerza del carácter individual, según podemos deducirlo de la relación que mantienen los dos últimos aforismos leídos. Así, la mesura "debilita la concupiscencia, atrae a sí mucha de la energía disponible [von der vorhandenen Energie], en pro de fines espirituales, y muestra la semiutilidad o inutilidad y peligrosidad de todos los cambios bruscos" (HdH I, §462). Una regulación de las energías depende de la fuerza del temperamento del espíritu libre, que sea capaz de disponer de ellas para la búsqueda de fines espirituales. Así, como diría en una nota de 1876, "con la libertad sucede como con la salud: es algo individual" (FP II, 16[43]). De modo que la cultura superior requiere de un temperamento decidido en función del conocimiento y, más aún, de una determinación para acceder a las profundidades. Esa dinámica de las energías que observa Nietzsche no se da en un jardín de rosas; antes bien, es un camino tortuoso por lo violento de las distintas fuerzas y por la cantidad de sufrimiento y destrucción que puede causar. La libertad de espíritu no está exenta, pues, de

sufrimiento, sobre todo si se quieren poner en cuestión todas las seguridades metafísicas que suavizan lo humano. Por ello, los temperamentos mejor dispuestos deben estar preparados para las especies más sublimes de sufrimiento (cf. HdH I, §462).

A esto se refiere el §275, también de Humano, demasiado humano I. En él, Nietzsche establece la diferencia de temperamento existente entre un cínico y un epicúreo. Ambos conocen las fuentes de placer y también de dolor que suscitan las distintas opiniones sobre lo bello, lo decoroso, lo agradable, lo pertinente… Sin embargo, el cínico, conforme a este discernimiento, renuncia a estas opiniones y no se pliega a ciertas exigencias de la cultura, por lo cual involuciona, pero, al mismo tiempo, adquiere "un sentimiento de libertad y de fortalecimiento". En la medida en que esta renuncia se va haciendo habitual, tiene menos sentimientos de disgusto que las otras personas cultivadas, de manera que se acerca mucho al "animal doméstico", pero, con ello, insulta cuando le viene en gana, lo cual lo eleva por encima de los animales. Lo peor es que su desnudez vital, escogida y vuelta hábito, endurece al cínico "hasta la insensibilidad". Por el contrario, el epicúreo, teniendo el mismo punto de vista del cínico, posee un temperamento diferente: la cultura superior le permite al epicúreo elevarse por encima de las opiniones dominantes, algo que no hace el cínico que se queda solo en la negación.

> Dijérase que [el epicúreo] camina por sendas al abrigo del viento, bien protegidas, semioscuras, mientras que por encima de él las copas de los árboles braman al viento y le dan idea de lo violentamente agitado que está el mundo de ahí afuera. (HdH I, §275)

En estos términos, el epicúreo está mejor dispuesto para la libertad de espíritu, pues su temperamento le permite conocer mejor las fuentes de sufrimiento y no sucumbir a este, porque su conocimiento de lo profundo le abre una perspectiva sobre la vida que no consiste en la negación y el endurecimiento, sino en una comprensión de la necesidad (cf. CJ, §45).[10]

La libertad que otorga la distancia suficiente respecto de las opiniones dominantes se complementa con cierto desprendimiento necesario para el

conocimiento: “¿cómo se sitúa el espíritu libre ante la vida activa? Débilmente ligado a ella, no un esclavo de la misma” (FP II, 17[42], de 1876). La característica de lo moderno es la falta de sosiego y la esclavitud al trabajo y a la productividad de la vida activa, de manera que la libertad no depende solo de tomar distancia frente a las seguridades metafísicas que nada dicen de la necesidad de todas las acciones humanas, sino que la libertad debe serlo respecto de las férreas exigencias modernas de productividad y rapidez. Un síntoma de esto último es la escasez de moralistas de distinta índole:

Pero hay que admitir que nuestro tiempo es pobre en grandes moralistas, que Pascal, Epicteto, Séneca, Plutarco son poco leídos ahora, que el trabajo y el celo antaño parte del séquito de la gran diosa Salud – parecen a veces causar estragos como una enfermedad. Dado que falta tiempo para pensar y sosiego al pensar, ya no se ponderan los pareceres divergentes: basta odiarlos. (HdH I, §282)

Para “la actitud autónoma y cautelosa del conocimiento”, en otras palabras, para la libertad propicia para todo conocimiento, es necesario sustraerse al ajetreo mecánico de la modernidad productiva y acumuladora de dinero, se requiere de mayor tiempo para sí, porque quien no dispone de sí es un esclavo, cualquiera que sea el estamento social que ocupe. Por más que aquí Nietzsche parece estar haciendo una apología de la vita contemplativa, no se piense por ello que el espíritu libre se sustrae del todo a lo moderno; más bien, la exigencia de profundización implica, como lo sugiere el aforismo sobre los cínicos y epicúreos ya mencionado, no aislarse de la multiplicidad propia de la época, sino de oponerle un temperamento capaz de mantenerse a la distancia suficiente para que las exigencias de productividad no lo conviertan en esclavo. Entonces, se requiere de un tipo de soledad propicia para la reflexión sobre sí –Besonnenheit, puede significar también, entre otras cosas, ‘circunspección’ y ‘serenidad’. Y ello hasta tal punto –de lo que conoce muy bien el señor Nietzsche– que la enfermedad puede ser aprovechada también para ello: “esta sabiduría la obtiene [el hombre enfermo en cama] del ocio a que le obliga su enfermedad” (HdH I, §289).

Dichas distancia, desprendimiento y soledad son propias de “un heroísmo refinado” en el modo de vivir y de pensar del espíritu libre. Este practica una

distancia para no sacrificarse a todo aquello que venera la gran masa; por el contrario, todos los tortuosos laberintos que recorra con su propia fuerza y el sufrimiento consiguiente los asumirá gustoso en aras del conocimiento, seguro de obtener una recompensa: “cuando llega a la luz avanza luminoso, ligero y casi sin ruido, y deja que los rayos solares se filtren hasta su fondo” (HdH I, §291). El desprendimiento y la distancia no son fines en sí mismos, antes bien, se los practica por los beneficios energéticos que reportan: para sumergirse en el conocimiento se necesita acumular energía y gastarla lo menos posible en todo aquello que impide bucear y ver en lo profundo.

En este elemento del conocimiento, se puede decir que el único piloto es uno mismo. Tal es el sentido de sumergirse en lo profundo. En este caso, toda clase de experiencias propias, sean de orden personal o del orden más amplio de la cultura y de la historia, son buenas para el conocimiento: “¡seas como seas, sírvete a ti mismo como fuente de experiencia!” (HdH I, §292). Esta máxima adquiere para nosotros un gran sentido, pues ya sabemos de la multiplicidad y riqueza histórico-psicológica presente en cada estado de ánimo, sabemos del torrente interior con sus múltiples afluentes y derivaciones. Pero, por lo mismo, “sacúdete el descontento con tu modo de ser, perdónate tu propio yo, pues en todo caso en ti tienes una escala de peldaños, por los que puedes ascender hasta el conocimiento” (HdH I, §292). Incluso se debe perdonar el haber amado la religión y el arte, pues con ese amor se han aprendido muchas cosas personales e históricas; en ellas, las esperanzas de la humanidad se hicieron evidentes –incluso carne–:

¿No puedes precisamente con ayuda de estas experiencias reconocer con entendimiento más pleno enormes etapas de la humanidad anterior? ¿No es precisamente en el suelo que a veces tanto te desagrada, en el suelo del pensamiento viciado, donde brotaron muchos de los más espléndidos frutos de la cultura antigua? (HdH I, §292)

Pero este aprendizaje proporciona una enseñanza sobre los caminos que la humanidad en el futuro no debe volver a recorrer. En la libertad respecto de todas estas experiencias se reconoce la verdadera sabiduría, que no es precisamente la de atarse a lo que quiere la mayoría: “y al querer con todas tus

fuerzas atisbar de antemano cómo se atará el nudo del futuro, tu propia vida cobra el valor de un instrumento y medio de conocimiento" (HdH I, §292).

Pero esta finalidad del conocimiento tiene una meta más grande, donde se involucran incluso los propios yerros y extravíos: "esta meta es la de convertirse uno mismo en una cadena necesaria de eslabones culturales y deducir de esta necesidad la necesidad en la marcha de la cultura universal" (HdH I, §292). He aquí el sentido más claro del genio de la cultura y su función, por lo demás, histórica: en su fuerza y en la regulación de sus energías, Nietzsche concreta el sentido de la actividad del genio. Resuena entonces en nuestra mente la pregunta de cómo se llega a ser lo que se es: esta sabiduría es la más profunda, pues no está exenta la experiencia del sufrimiento, en ella radica el alcance del conocimiento:

Cuando tu mirada se haya hecho lo bastante fuerte para ver el fondo en el oscuro pozo de tu ser y de tus sentimientos, tal vez se te hagan también visibles en su espejo las lejanas constelaciones de culturas futuras. (HdH I, §292)

En los aforismos finales de la quinta parte de Humano, demasiado humano I, se percibe no solo el deseo de sosiego como freno del frenesí productivo de lo moderno, sino también como exigencia para el espíritu libre y requisito de la cultura superior. Apaciguamiento y profundización van de la mano, aunque ello no signifique que el camino sea fácil. Mirar en el fondo de uno mismo no deja de ser doloroso:

¿Crees tú que semejante vida con semejante meta es demasiado ardua, demasiado desprovista de cualquier comodidad? Entonces todavía no has aprendido que no hay miel más dulce que la del conocimiento y que las nubes de aflicción que sobre ti se ciernen deben servirte de ubre de la que ordeñarás la leche para tu solaz. (HdH I, §292)

Dinámica de los impulsos y pasión del conocimiento

La auto-observación y el giro hacia las cosas más cercanas

Al final del apartado anterior llegamos a la propuesta acerca del uso de las energías propias del pensador que vive únicamente para el conocimiento, en el sentido de que debe gastarlas lo menos posible en aspectos de la vida que lo distraigan de su búsqueda, pues se trata de "bucear hondo y ver también el fondo bien", nos decía Nietzsche en HdH I, §291. La libertad de espíritu paga el precio de no vivir a la moda o bajo los requerimientos de la producción; ello no implica, sin embargo, aislarse de las exigencias para el pensamiento que se le proponen al filósofo en su tiempo. Recurriendo a una idea de J. -F. Lyotard (1988, pp. 141-142), podemos establecer que se trata de ir a una velocidad diferente de la del presente, sin sustraerse de él. El presente brinda motivos para el ejercicio del pensamiento y una filosofía intempestiva, como la de Nietzsche, buscará pensar en su presente en favor del tiempo venidero. Ir a lo profundo se logra, pues, con la disposición propia de un espíritu deseoso de conocer sin restricciones y que se convierte en el pathos del pensador, es decir, que obedece a la búsqueda de una gran libertad de espíritu tanto en el corazón como en la voluntad.

'Profundizarse', esa fue la expresión que guio nuestro recorrido en la primera parte de esta investigación y la que nos permitió vincular a dos autores en apariencia tan disímiles como Nietzsche y Bergson. Profundizarse puede, pues, tener el significado filosófico de autoconocimiento, en la medida en que se refiere al proceso de auto-observación con el fin de buscar hondo, allá, en la propia interioridad. Esto se haría obedeciendo a muchos propósitos, entre los que se cuenta el saber acerca del funcionamiento de la vida interior, de los mecanismos y resortes que la constituyen, de los profundos motivos que configuran eso que se ha dado en llamar voluntad, y saber, también, cómo todo ello constituye la propia interioridad. Pero en la presente investigación hemos encontrado, siguiendo las ideas y demostraciones de Nietzsche y Bergson, que ir hacia lo profundo, bucear en la interioridad, puede hacerse, en un principio, desde el mero orden psicológico, pero en la medida en que se da el proceso de exploración, vamos viendo implicados otros órdenes que desbordan la simple

psicología descriptiva de la interioridad y del carácter. Haber partido de la filosofía y preguntarnos por los profundos motivos que actúan en el filósofo nos permitió no despreciar esos otros órdenes ubicados al lado del psicológico: historia, sociología, fisiología, biología se conjugan en los pensamientos de Nietzsche y de Bergson como ayudas, incluso como una suerte de linternas para iluminar la múltiple conformación de lo interior y su complejidad.

Al finalizar el apartado anterior bosquejamos la forma que toma el pathos del pensamiento del filósofo al inicio del llamado periodo medio de Nietzsche; incluso se la puede entender también como una tarea: servirse de sí mismo como "fuente de experiencia" y hacer de la propia interioridad una escalera para ascender por los peldaños del conocimiento. Pero semejante pathos no se entiende sin haber comprendido antes el modelo de la, si se puede decir así, interioridad del pensador, ya estudiada por nosotros, y encarnada en Goethe como paradigma del genio de la cultura y del pensador. En efecto, en Goethe se encarnan muy bien las relaciones problemáticas entre el presente y las fuerzas creativas primitivas, cuando la historia de la cultura toma cuerpo en él y, con ella, experimenta los avatares del propio talento. Así pues, en la confluencia de estas dos líneas de experiencia se configura el temperamento del pensador, cuyo sentido debe ser entendido ya no en el ámbito de la simple psicología individual, sino que en él convergen los aspectos constitutivos de su carácter: talento, historia y fuerza innata del temperamento; en su relación, estos muestran con claridad la complejidad de su mundo interior. En el §14 de Humano, demasiado humano I, Nietzsche expone la forma de entender la complejidad de la interioridad a través de la metáfora de los ríos que tienen infinidad de fuentes y afluentes. Sin que Bergson haya usado una metáfora de esa índole, la idea que Nietzsche nos proporciona en este aforismo no deja de ser un antecedente interesante de la multiplicidad interior, tal como la estudiamos en la primera parte de nuestra investigación, a propósito del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.

En Nietzsche esa multiplicidad se nos ha dado en una relación profunda con los logros o desaciertos de la cultura. Es así como la complejidad interior parece cumplir el papel de presupuesto psico-fisiológico para las críticas a la metafísica y a la moral, con las que da inicio el periodo medio de su obra. Existe en Humano, demasiado humano, primer texto de ese periodo, una mutua implicación entre la propuesta de la libertad de espíritu y la dirección crítica asumida por la filosofía de Nietzsche a partir de ahí. Los efectos más visibles de la libertad son la ligereza, la luminosidad y el andar sin ruido; no obstante, en el

espíritu libre, ellos son enriquecidos por las experiencias más dolorosas a las que puede llegar quien se aplica a un conocimiento irrestricto, pues se atreve a indagar por las condiciones de las cuales surgieron las valoraciones más altas de lo humano y se atreve también a esclarecer los orígenes vergonzosos de estas últimas (cf. HdH I, §§ 1 y 2; A, § 44; GM, "Prólogo", §3). Ser libre, en el sentido que le da Nietzsche a esta expresión en HdH I, implica además templar el ánimo y para ello es necesario, primero, ejercer el escepticismo propio de quien se aplica a la práctica de una ciencia y, segundo, buscar la transformación del conocimiento en una sabiduría cuya meta más alta sería, por lo menos en la época de Humano, demasiado humano, alcanzar la ataraxia del sabio que comprende la necesidad de todas las acciones y la necesidad de este mismo conocimiento para la humanidad.

En lo que sigue, desarrollaremos mejor esa multiplicidad interior, acudiendo a la descripción fisio-psicológica de la relación entre los impulsos y la ley a la que parecen obedecer, la de la nutrición. Este tema corresponde al §119 de Aurora, como dejamos enunciado en el primer apartado de este capítulo. Luego de aclarar la complejidad de la interioridad del pensador, ahora se entiende por qué no podíamos llegar de inmediato a enunciar ese aspecto de los impulsos, tan esencial para esclarecer las relaciones entre psicología y fisiología, y que debería ser el primero en desarrollarse. Y es que, si lo hubiéramos hecho de esa manera, desconociendo el impulso que marca el periodo medio, habríamos dejado la imagen de un Nietzsche preocupado solo por una psico-fisiología puramente personal y de escaso valor filosófico. En cambio, al estudiar a Goethe como modelo del espíritu libre, descubrimos su temperamento y talento personales implicados en la historia y el desarrollo de la cultura. El §14 de Humano, demasiado humano I que completó nuestra búsqueda y que nos hizo ganar el punto de vista de la complejidad interna, no se puede entender desligado de la comprensión que tiene Nietzsche sobre la individualidad, que no se separa de los ámbitos más amplios de la historia y de la cultura. Describimos una individualidad suprapersonal, y en ello radica el valor filosófico de esta noción, según creemos.

Además de lo anteriormente señalado, no deja de ser notorio que en Humano, demasiado humano todavía no es tan marcada la necesidad de comprender la sintomatología fisiológica manifiesta en las "extravagancias de la metafísica" y en los juicios de los filósofos acerca del "valor de la existencia", como dirá Nietzsche más adelante, en el ya citado prólogo a la segunda edición de La ciencia jovial. Las valoraciones y los procedimientos lógicos que aparecen en la

base de la construcción de la metafísica son, en Humano, demasiado humano, productos fisio-psicológicos, que se deben a procesos propios de los seres orgánicos, que es posible rastrear a lo largo de la historia del desarrollo de esos seres; esas valoraciones y procedimientos pueden ser entendidos desde el ámbito de la biología. No es claro que se trate todavía de síntomas; más bien, son algo propio de la constitución y procedencia biológica de lo humano y, por ello, actúan en los procesos para la construcción de la cultura. Ello, no obstante, nos dio la clave para pensar que la pregunta por la procedencia del valor de las representaciones y de las valoraciones morales está vinculada a la construcción de una filosofía de la vida. Así, la filosofía nietzscheana que se anuncia a partir de 1878 posee una doble cara: por una parte, tiene, como lo hemos ido estudiando, un carácter crítico, por la otra, tiene un proceder constructivo. Este doble aspecto se esboza a partir de las líneas generales de una filosofía de la vida.

Habiendo ganado, pues, este nivel en su proceso filosófico, el pensamiento de Nietzsche, al cerrar el ciclo de Humano, demasiado humano con El caminante y su sombra (1880), va dando un giro hacia una dietética que no dejará de tener implicaciones para su comprensión del origen de la obediencia a la moral y del deseo irrestricto de conocer (Brusotti, 2001, pp. 25-28). Presentemos este giro en la forma de un problema: ¿en qué medida el haberse olvidado de las cosas que nos son más cercanas tiene implicaciones para la salud corporal y anímica? A primera vista parece una pregunta esotérica, pero en Nietzsche tiene unos visos muy concretos que marcan la forma como se construirá el proceso de preguntarse por el origen de las valoraciones. Veamos una enunciación muy peculiar y casi humorística de la cuestión:

Cuando se mira en torno, siempre se topa con hombres que toda su vida han comido huevos sin advertir que los alargados son los más sabrosos, que no saben que una tormenta beneficia al vientre, que los perfumes huelen más intensamente con aire frío y claro, que nuestro sentido del gusto no es el mismo en distintas partes de la boca, que todas las comidas en que se habla bien o se oyen cosas buenas redundan en perjuicio del estómago. (CS, §6)

Nietzsche constata con ello que la mayoría no se fija en este tipo de cosas por la

falta de una observación más meticulosa sobre nuestras experiencias más inmediatas y sobre las cosas que nos rodean. Esta falta de cuidado en la observación redunda también en una apreciación defectuosa sobre nosotros mismos. El tono de estas constataciones de Nietzsche ya no es el del examen de las grandes apreciaciones de valor o el de los decisivos problemas de la metafísica. Su mirada de filósofo-historiador se dirige ahora hacia lo más inmediato: "las cosas más próximas de todas [die allernächten Dinge]" (CS, §6). En tal sentido, Nietzsche propone una labor filosófica novedosa en el proceso de disección de lo humano que ahora se centra más en la propia observación:

– Debemos volver a convertirnos en buenos vecinos de las cosas más próximas y no mirar tan despreciativamente como hasta ahora por encima de ellas a nubes y trasgos nocturnos. En bosques y cavernas, en parajes pantanosos y bajo cielos cubiertos, allí ha vivido, y vivido miserablemente, el hombre como en las etapas culturales de siglos y siglos enteros. Allí aprendió a despreciar el presente, la vecindad, la vida y a sí mismo – y nosotros, nosotros los habitantes de las vegas más claras de la naturaleza y del espíritu, aún llevamos hoy en día en nuestra sangre, por herencia, algo de ese veneno del desprecio hacia lo más próximo. (CS, §16)

Volver sobre aquello que nos es más cercano supone preguntarse cuáles son esas cosas que nos conciernen de cerca y qué valor han adquirido para nuestra vida, por más que nos hayan pasado desapercibidas durante largo tiempo. Pero estas cuestiones no tienen solo un sentido crítico; vistas desde un punto de vista más abarcante, ellas apuntan a una tendencia cada vez más fuerte en la filosofía de Nietzsche a la que arriba le dimos el nombre de constructiva: la construcción de la propia existencia, como pathos del pensador, pero enmarcada dentro de una filosofía de la vida.

Durante mucho tiempo se descuidó la importancia de las cosas más próximas, incluso se las despreció. Ello tiene una razón y es que, frente a las valoraciones más altas, donde la humanidad ha fijado su más propia y elevada estimación, estas cosas sin aparente importancia se muestran pálidas y sin valor; incluso los usos lingüísticos dan fe de este fenómeno (cf. CS, §5). Hasta ahora, de ellas no ha dependido la comprensión y la alta estimación de lo humano. En un

fragmento póstumo que data de 1879 encontramos, por ejemplo, algunas de esas cosas que Nietzsche considera más cercanas: “la doctrina de las cosas más cercanas [den nächsten Dingen]. División del día, objetivo del día (periodos). Alimentación. Trato social. Naturaleza. Soledad. Sueño. Ganapán [Broderwerb]. Educación (propia y ajena). Uso del humor y del tiempo. Salud. Retirada de la política […]” (FP II, 40[16] de 1879); incluso forman parte de estas cosas el alojamiento, el vestir... y muchas otras que afectan la apreciación moral. En el trato diario no nos cuestionamos por esas cosas, gracias a la cotidianidad misma que representan para nosotros. Así, aquí el desprecio y la falta de interés por las cosas más próximas obedecen a varios factores, que van desde la determinación lingüística que expresa ese menosprecio, muy vinculado al desprecio de esas cosas desde el punto de vista de la alta metafísica y de la alta moral (cf. CS, §5), hasta cómo las tratamos cotidianamente; se trata de factores de orden psicológico, histórico y metafísico. Por lo mismo, el trato con las cosas más próximas no padece solo de una falta de sentido cuidadoso de la observación; menospreciarlas aquí no consiste sin más en no meditar suficientemente en el sentido de esas cosas. Por su parte, Nietzsche, además, hace intervenir en su evaluación el factor de la salud. El haber descuidado durante largo tiempo aquello que tenemos más cerca, y de lo que en muchas ocasiones depende en concreto que nuestra vida tenga algún sentido, acarrea consecuencias de orden fisiológico:

¿Y es esto indiferente? – Sopésese no obstante que de esta carencia [la “falta de sentido de la observación”] derivan casi todos los quebrantos corporales [leiblichen] y anímicos [seelischen] de los individuos: no saber lo que nos beneficia, lo que nos perjudica, en la organización del modo de vida, la distribución del día, el tiempo y la selección del trato, en el negocio y el ocio, en el mandar y obedecer, el sentimiento de la naturaleza y del arte, el comer, el dormir y el meditar; ser ignorante en lo más pequeño y cotidiano y no tener nada a la vista – es lo que para tantos hace de la tierra un ‘prado de desventuras’. (CS, §6)

Con su propuesta de volver a ser buenos vecinos de todo aquello que nos es más próximo, la actitud que se debe asumir ahora frente a las “cosas últimas” es la indiferencia. No cabe esperar a que algún día la ciencia llegue a establecer una

especie de verdad sobre las “cosas primeras y últimas” (CS, §16). La salida está en la vía de una dietética. El §7 de El caminante y su sombra toca un aspecto decisivo en esta modificación de la mirada histórico-psicológica de Nietzsche hacia 1880, pues la figura de Epicuro comienza a tomar una relevancia definitiva en su apreciación de las primeras y últimas cosas. De acuerdo con Nietzsche, “hoy en día”, para apaciguar el ánimo, no se requiere de la “solución de las cuestiones teóricas últimas y extremas”, como propone Epicuro. Respecto de las cuestiones teológicas extremas y de las que tienen que ver con explicaciones medio físicas, medio morales, donde se pueden alegar una pluralidad de hipótesis para explicar el mismo fenómeno, Epicuro recetaría “primero, supuesto que sea así, nada nos importa; segundo, puede que sea así, pero también puede ser de otro modo” (CS, §7).

Con esta sequedad, a la que reduce Nietzsche las fórmulas epicúreas, se busca romper con la sobreestimación de las explicaciones últimas y, si se quiere, extremas, que nada aportan para llevar una vida más simple y atenta a lo más cercano, para comprender o, mejor, comprendernos más ajustadamente. De acuerdo con lo que hemos ido construyendo, podemos decir que Nietzsche busca con su acercamiento a Epicuro proponer con mayor contundencia una idea que ya se esbozaba en Humano, demasiado humano I, la de ir descargando los afectos de la sobrecarga a la que han sido sometidos por el exceso de ilusiones. En esta línea, podemos leer uno de los aforismos finales de El caminante y su sombra: “En qué ha de medirse la sabiduría [Woran die Weisheit zu messen ist]. –El incremento de la sabiduría puede medirse exactamente por la disminución de bilis” (CS, §348). La contundencia de este aforismo encierra, sin embargo, unos matices interesantes que ahora tenemos que examinar.

Como si se tratara de una constatación acerca de “nosotros hombres modernos [Wir neueren Menschen]”, en CS, §222, Nietzsche afirma que en la Edad Media había una sobrecarga en las pasiones que, por fortuna, ahora ha sido menoscabada. ¿A qué se refiere? El aforismo nos da unas pistas. Las pasiones corrían a la manera de una corriente que se precipita como un torbellino violento y profundo, y ello se debía, por lo menos, a dos factores. “La corporeidad física y de selva virgen [die physische Urwald-Leiblichkeit]”[11] propia de los pueblos bárbaros y la sobrecarga de alma de los iniciados en “misterios cristianos”, “lo más infantil y asimismo lo más sobremadurado”, propios del “espíritu de la antigüedad tardía”, llevaron a una “dilatación del alma [Ausweitung der Seele]” (CS, §222). Esta última expresión no deja de ser interesante para el hilo de nuestras búsquedas, pues volvemos sobre el tema de la complejidad y la

multiplicidad interiores, que ya encontramos en Humano, demasiado humano I; incluso las metáforas vuelven sobre la idea de la corriente, solo que esta vez se refiere a las pasiones como la caída de una catarata violenta y profunda. Aparecen juntos dos elementos que nos hacen volver de nuevo al tema de un vínculo íntimo entre la fisiología y la psicología: la violencia de la corporeidad física de los bárbaros y la sobrecarga del alma cristiana, que confluyen, por ejemplo, en un individuo, suscitan ese ensanchamiento del alma y el desborde de la pasión. En la Edad Media, el alma se expandió a causa de esos dos factores, "nunca fue mayor ni nunca ha sido medida con pautas más grandes su espaciosidad [Räumlichkeit]" (CS, §222), y, debido a ello, las pasiones podían precipitarse como una gran catarata, como un violento torrente.

Para Nietzsche, ese crecimiento de la pasión ha sido exaltado por ciertos tipos de filósofos que han hablado del "carácter terrible" de toda pasión humana, hasta el punto de que allí donde se oye hablar de pasión se debería odiar lo terrible. Pero lo que en realidad ha habido es falta de observación o, mejor, carencia de auto-observación de lo más pequeño, de lo más cercano. Dice, pues, Nietzsche a esos filósofos, a los que tilda de oscurantistas: "¡habéis dejado vosotros mismos crecer las pasiones hasta convertirse en tales monstruos que ahora ya ante la palabra 'pasión' os sobrecoge el temor!" (CS, §37). Gracias a ellos, la pasión se ha hecho desmedida o, todavía mejor, por el carácter temible que fue adquiriendo la pasión, corre el peligro de convertirse en una fatalidad eterna. Aquí cabe ya una pregunta que hemos debido formularnos en el párrafo anterior, a propósito de CS, §222: ¿a qué modernidad se refiere Nietzsche en este último aforismo, cuando dice que "podemos estar contentos con el menoscabo" del desborde de la pasión que ahora se ha dado? Esa modernidad no es otra que la de los espíritus libres, que aprenden la mesura del carácter, a la manera de Voltaire, como lo explicamos en el primer apartado de este capítulo, cuando tratamos la multiplicidad interna en búsqueda de un modelo de pensador. Alcanzado este punto de vista, se entiende mejor el final del §37 de El caminante y su sombra: para no llevar la pasión a esos terribles excesos, "más bien queremos cooperar honradamente [redlich] en la tarea de transformar todas las pasiones de la humanidad en alegrías". ¡Se puede reducir la sobrecarga de bilis para alcanzar la alegría! Así, la sabiduría no se puede separar de la alegría. Veamos.

De acuerdo con el aforismo final de El caminante y su sombra, la alegría le pertenece al "hombre ennoblecido", es decir, le pertenece al sabio que vive para ella. A ese hombre sabio o espíritu libre le corresponde ir liberando al hombre de todas las cadenas con las que este se ha cargado durante largos periodos de la

historia para diferenciarse de los animales; se trata de los errores propios de las representaciones morales, religiosas, metafísicas, pero que han sido útiles para esa labor de diferenciación; ahora bien, por lo mismo, Nietzsche los tilda de "pesados y razonables [schweren und sinnvollen]" (CS, §350). Pero ahora se trata de irse liberando de la "enfermedad de las cadenas", para que los hombres logren separarse definitivamente de los animales. El haberse cargado era un medio y no un fin. Tanto en el ya citado fragmento póstumo, que data de junio-julio de 1879, donde habla de la doctrina de las cosas más próximas, como en el Caminante y su sombra §332, nombra la trinidad de la alegría –"tres en uno"–: "grandeza, calma, luz solar" (CS, §332) o "elevación", "iluminación" y "calma" (FP II, 40[16] de 1879). En las dos formulaciones parece haber una discordancia, que ahora tenemos que precisar. Esa referencia en las notas es signo de la capital importancia concedida por Nietzsche a esa trinidad. Grandeza, calma y luz solar son, para él, todo lo que un pensador "desea y aun exige de sí" (CS, §332). Las tres determinaciones, se puede decir, están encarnadas en el pensador por cuanto se convierten en exigencias propias; a ellas les corresponden tres tipos de pensamientos, en primer lugar, "que elevan, luego que sosiegan, en tercer lugar que iluminan" (CS, §332). De esta forma, la aparente discordancia queda solucionada. Pero en el mismo §332 nombra un cuarto tipo de pensamientos asociados a la trinidad. Detengámonos un momento en ellos.

Unos años antes, en una nota de 1876, Nietzsche había enumerado tres aspectos, según él, expresiones de una ambición, "resultado de la fuerza más concentrada de mi naturaleza", ellos son "¡calma simplicidad y grandeza!" (FP II, 17[26] de 1876). Pero la nota termina con la siguiente frase, que complementa el sentido y la importancia de determinar los componentes de la trinidad de que venimos exponiendo: "'el camino hacia ti mismo'" (FP II, 17[26] de 1876). Esa trinidad debe, de acuerdo con esta nota, reflejarse en el propio estilo de los escritos de Nietzsche. Así, aunque la nota parece tener que ver solamente con su trabajo personal, en ella Nietzsche nos da una buena pista sobre el pensador, pues se vinculan los tres aspectos que componen la trinidad en las formulaciones de 1879-1880, la importancia de la alegría, en la misma época, y la formulación de la búsqueda de llegar a ser lo que se es, que aparece en la nota de 1876.

Ahora bien, los componentes de la trinidad de la alegría no son simples virtudes, sino, más bien, según se puede deducir por los tres textos citados, vías de la búsqueda personal que se van a constituir en componentes del temperamento del pensador. Se ratifica con ellas, también, la importancia que Nietzsche le concede a la individualidad del sabio para la construcción de la cultura. Y con esto se

corresponde bien el final de CS, §332, donde se nombra un cuarto tipo de pensamientos vinculados a la trinidad. Pues bien, se trata de una trinidad, tres en uno, entonces también hay pensamientos "que participan de las tres cualidades". En estos, "todo lo terrenal llega a transfigurarse: es el reino en que impera la gran trinidad de la alegría" (CS, §332).

Por lo pronto, regresemos al aforismo final de El caminante y su sombra, que Nietzsche considera como un buen ejercicio de recapitulación. El aforismo lleva por nombre "La consigna áurea". En él, Nietzsche juega con la traducción de Lutero al alemán de Lucas 2: 14, según la cual el pasaje del Evangelio diría lo siguiente, muy diferente de la Vulgata: "paz en la tierra y a los hombres complacencia unos para con otros". A esta sentencia, a la que nuestro filósofo le concede un valor áureo, Nietzsche le hace corresponder el lema que siguen los hombres ennoblecidos: "paz en torno a mí y complacencia para con las todas cosas próximas" (CS, §350). La consigna áurea hace parte del acervo de los espíritus libres y, en tal sentido, en la segunda forma Nietzsche ve un lema un tanto peligroso para el que no están preparados todos los hombres. La sentencia evangélica y el correspondiente lema tienen para nuestro filósofo un innegable sentido universal, no obstante, la mayoría no está preparada para escucharlos y seguirlos, como sí les sucedió a los pastores; las dos sentencias, pues, significan algo solo para los individuos. " – Esta es aún la hora de los individuos", así termina el aforismo.

El vínculo entre la alegría y la sabiduría no se da en medio de un suave lecho de flores. Para esclarecer por qué para Nietzsche el lema que aparece en CS, §350 –"paz en torno a mí y complacencia para con todas las cosas próximas"– es peligroso si no está en buenas manos, tenemos que retroceder unos aforismos atrás.

El §249 de El caminante y su sombra es una sentencia que, en sí misma, tiene una apariencia paradójica, pero nos abre el camino para responder a lo planteado en el párrafo anterior. Se llama "Positivo y negativo" y dice lo siguiente: " – este pensador no precisa de nadie que le refute: para ello se basta a sí mismo" (CS, §249). En una primera lectura, Nietzsche parece referirse a una especie de autocomplacencia del pensador. Sin embargo, es preciso mencionar, a propósito de un tema propuesto más arriba, que en una formulación previa del manuscrito en limpio el aforismo se iba a llamar "Un pensador sin bilis". Entonces, en primer lugar, tiene que ver con la medida de la sabiduría de CS, §348. En segundo lugar, si se lee con más cuidado, se observa que el título –"Positivo y

negativo”– atenúa la lectura más plana de la autocomplacencia narcisista del pensador, más bien, nos invita a pensar que este aspecto negativo puede tener un carácter positivo que desborda la lectura obvia de la sentencia. Ahora proponemos que sea leído en la línea del “cómo se llega a ser lo que se es” o del “camino hacia sí mismo”, es decir, el de privilegiar las propias experiencias en función del conocimiento y no solo del conocimiento de sí.

Comencemos a construir esta línea de interpretación con el §318, también de El caminante y su sombra. En él, Nietzsche parece decir algo parecido a lo que aparece en CS, §249, pero le agrega algo más: “satisfacer uno mismo en la medida de lo posible, aunque imperfectamente, sus necesidades perentorias orienta hacia la libertad de espíritu y de persona” (CS, §318). Ahora bien, hacérselas satisfacer, “ – educa para la falta de libertad (CS, §318). La mira de esa búsqueda de satisfacción está, de acuerdo con este aforismo, en tener presente la búsqueda de libertad de espíritu y de persona; en tal sentido, no querer ser refutado significa que el conocimiento de sí tiene que darse en el proceso de llegar a ser lo que se es, con todo lo que ello significa en el contexto de lo explicado en el proceso de nuestra investigación. Este aforismo, CS, §318, está vinculado con una nota de 1879 que apunta en la línea de un conocimiento más ajustado a sí mismo o, lo que es igual, más ajustado al propio talento y temperamento, en los términos en los que desarrollamos estas dos nociones en el presente escrito. Citamos a continuación un pasaje de ese fragmento póstumo, que ya adquiere para nosotros todo su significado a la luz de la búsqueda de sabiduría en los escritos de esta época de Nietzsche:

Concluyo: limitación de las propias necesidades. Pero cada uno debe procurar convertirse en un experto en ellas (p. ej. en lo referente a su alimentación, vestido, vivienda, calefacción, clima, etc.). Dotar de tanto o tan poco fundamento a la propia vida como se pueda juzgar suficiente – así es como se propicia la moralidad general, esto es, forzando a todo artesano a tratarnos con honradez [ehrlich], porque nosotros somos expertos. Tenemos que prohibirnos una necesidad en la que no queramos ser expertos: esta es la nueva moralidad. (FP II, 40[3] de 1879)

Esa sabiduría con un mínimo de bilis es, de acuerdo con este fragmento, una

nueva forma de moralidad: la moralidad del individuo que tiene en la mira buscar la libertad de espíritu y de persona. Para esta clase de individuo, conocer significa ajustar el saber cada vez más a sí mismo y, por lo mismo, es una actividad de vital importancia. Esta moralidad toma, así, la forma de una dietética, en la medida en que el individuo busca saber acerca de sus propias necesidades con el fin de regularlas. Ahora bien, de acuerdo con CS, §318, ese conocimiento no necesariamente es perfecto; para subsanar los defectos está el orgullo, de esa manera se entiende la referencia al sofista Hipias en este aforismo. En el recién citado fragmento 40[3], dice Nietzsche que una de las primeras necesidades a satisfacer es la del tipo de personas de las que debemos rodearnos, a lo que agrega, con una formulación previa de A, §48, que citamos varias páginas antes, y que en este contexto comienza a revelarnos uno de sus sentidos: "así, pues, conocimiento de los hombres allí donde termina nuestro conocimiento de las cosas" (FP II, 40[3] de 1879). Las personas que necesita el pensador y de las que se rodea tienen que ver con el propio conocimiento, pero también con el de los hombres. Detengámonos ahora en el aspecto del valor que le concede Nietzsche a las propias experiencias en este proceso de autoconocimiento. El pensador no se debe ahorrar ningún tipo de experiencias, pues ellas ayudan a satisfacer su deseo irrestricto de conocer.

No querer mirar inoportunamente [Nicht unzeitig sehen wollen]. – En tanto se vivencia algo, debe uno entregarse a la vivencia y cerrar los ojos, es decir, no hacer en ello ya de observador. Pues ello estropearía la digestión de la vivencia; en vez de una sabiduría, se sacaría de ello una indigestión. (CS, §297)

Aunque Nietzsche en este pasaje parece privilegiar la vivencia sobre la observación que busca el conocimiento, ya entendemos, sin embargo, que vivenciar es inseparable de saber acerca de las propias necesidades, como bien lo anota el autor en CS, §318 y en FP II, 40[3]. Lo que mueve al pensador aquí es su deseo irrestricto de conocimiento y, en el mismo sentido, vivenciar es ya una forma de conocimiento. La razón de cerrar los ojos ante la propia vivencia debe estar en poder alcanzar un punto de vista más amplio sobre sí mismo. A ello parece señalar el pequeño aforismo §307, también de El caminante y su sombra: es bueno establecer una distancia, al menos temporal, de aquello que uno quiere conocer, pues "solo cuando has abandonado la ciudad ves cuánto se elevan sus

torres por encima de las casas” (CS, §307).[12] De esta manera, leído el §297 a la luz del §307 de CS, comprendemos que la exigencia de conocer requiere de tomar una distancia perspectivista en determinados momentos, más cuando se trata de sí mismo y de las propias necesidades; por ejemplo, cuando uno se ha encontrado a sí mismo, pues al pensador “le es perjudicial estar siempre ligado a una sola persona” (CS, §306). Más importante que atiborrarse de vivencias, es poder sopesarlas; para ello se requiere distancia, cambiar de punto de vista, con el fin de digerirlas mejor, ahora sí, en función del conocimiento. Creemos que esta lectura está justificada porque el mismo Nietzsche advierte del peligro que representa un exceso de conocimiento sin buscar una buena digestión de las vivencias: “Desde la práctica del sabio. – Para llegar a ser sabio, debe uno querer experimentar ciertas vivencias [muß man gewisse Erlebnisse erleben wollen], es decir, meterse en sus fauces. Esto, por supuesto, es muy peligroso; más de un sabio ha sido devorado al hacerlo” (CS, §298).

La mesura, por supuesto, es importante en este proceso de conocimiento, en esta aventura hacia sí mismo. La mesura es una exigencia de salud. Por lo mismo, hablamos más arriba de la tendencia hacia una dietética en la filosofía nietzscheana de esta época. Obsérvese bien que aquí querer [wollen] está en función de dicha dietética, el sabio debe saberse recetar el sucedáneo de las propias necesidades, es decir, de las necesidades del conocimiento. El propio Nietzsche llegará a decir más adelante, en Ecce homo, que, ante la ausencia de un diagnóstico apropiado para sus dolencias, fue llevado a convertirse en su propio médico; se puso a sí mismo en sus propias manos, buscó sus propios remedios. Esto es signo, de acuerdo con Nietzsche, de estar “sano en el fondo” (cf. EH, “Por qué soy tan sabio”, §2).

En una nota de 1879, Nietzsche enumera cinco características de quien tiene una voluntad fuerte; en ellas se observa con claridad el ajuste entre los “medios” y el conocimiento, con la meta [das Ziel] de la libertad de espíritu y de persona. Pero lo que se puede pensar o sentir, en este caso, como libertad de la voluntad, para Nietzsche es más una “determinación y fuerza del querer”, de ahí que sean importantes la escucha de sí mismo, la energía para no desfallecer y una gran capacidad y experiencia para escalar (cf. FP II, 42[25] de 1879). De acuerdo con todo esto, la nota complementa perfectamente la alusión al querer en el §298 de El caminante y su sombra, ya que observamos una alianza muy fuerte entre la determinación, propia del carácter del pensador, y el conocimiento de los medios apropiados para sí mismo. Casi terminando la nota, nuestro filósofo deja enunciados dos aspectos acompañantes de la determinación y la fuerza del

querer: “habilidad [Geübtheit] y debilidad [Schwäche] de la fantasía” –que parece ser la misma idea que tiene Nietzsche desde Humano, demasiado humano de darle importancia a las ilusiones, pero regulándolas– y lo que podemos llamar un componente de la determinación misma que consiste en el “afán de dominio [Herrschsucht] y amor propio [Selbstgefühl]” (FP II, 42[25] de 1879). Este último aspecto deja claro que, por lo menos en este momento, Nietzsche le da importancia al deseo de dominio en el proceso de hacerse dueño de sí mismo o, lo que viene a ser igual, de la búsqueda de libertad espiritual. Más adelante, ya lo estudiaremos en Aurora, hablará Nietzsche del sentimiento de poder como un impulso fundamental. Por lo pronto, en el mismo sentido de la determinación y del dominio, el final de la nota adquiere gran significado para el camino que venimos construyendo: “se habla de libertad, porque esta se halla unida habitualmente a la fuerza y al dominio” (FP II, 42[25] de 1879).

Habiendo ganado esta perspectiva sobre cómo va entendiendo Nietzsche, hacia 1879, el querer como componente del carácter del pensador, volvamos, ahora sí, a El caminante y su sombra. De acuerdo con el §343 de esta obra, tener mucho espíritu se manifiesta en la riqueza de experiencias vitales: sufrimiento, error, arrepentimiento, vivir mucho y mal forman parte de esa riqueza. Asimilar el sufrimiento y las penurias de las experiencias no se da, pues, sin determinación del querer, es decir, sin el componente fisiopsicológico del deseo de comprender y dominar el propio carácter. Así, tener mucho espíritu es saberse asimilar esas experiencias vitales. El camino de la sabiduría, sin ahorrarse ninguna experiencia, decíamos, no se encuentra tapizado de pétalos de rosas, entonces, podemos preguntar: ¿cómo se da, pues, la mesura de las experiencias más personales sin dejarse devorar por ellas? Una respuesta posible, en el contexto de El caminante y su sombra, está en asimilar la enseñanza griega del autodominio, aunque ya no nos sorprende el campo en el que este se da: el autodominio en las pequeñas cosas, muy de acuerdo con la perspectiva de las cosas más cercanas, asumida por Nietzsche en este momento de su obra. Digámoslo en el contexto que estamos construyendo aquí: hay que querer recetarse un tipo de ejercicio de sí –el pequeño autodominio–, para ser dueño de sí mismo o, por qué no, para ser apto para lo más grande:

Mal aprovechado y un peligro para el siguiente es todo día en que en lo pequeño no se ha negado uno algo al menos una vez: esta gimnasia [Gymnastik] es indispensable si se quiere conservar el placer de ser uno su propio dueño. (CS,

§305)

Ahora bien, la receta no se da sin un diagnóstico previo; tal parece ser, por ahora, la función del conocimiento, con todos los matices hasta aquí señalados. Este diagnóstico se produce dentro del ámbito de las cosas más próximas, en ellas parece estar la clave para descubrir las propias necesidades y para poder establecer la receta adecuada. En un aforismo llamado “Los dos principios de la vida nueva” (CS, §310), Nietzsche estaría estableciendo los principios previos para darle un ritmo definitivo a la vida; estos nos sirven para contextualizar y completar la idea de recetarse un tipo de ejercicio de sí, adecuado a la propia búsqueda de libertad. Los dos principios tienen un tono al que podríamos llamar ‘realista’, pues es importante limitar la imaginación. El primero consiste en no asegurar la vida en lo más lejano y nebuloso, sino en “lo más seguro, en lo más demostrable”; el segundo, en determinar un orden o sucesión, por qué no, una jerarquía “de lo más próximo y de lo próximo, de lo seguro y de lo menos seguro” (CS, §310), todo ello con el fin de organizar y de establecer una dirección para la propia vida. De esta forma se ratifica que la solución de las propias necesidades depende del pensador y de su capacidad o, mejor, de su determinación para asimilar las vivencias.

Antes de pasar a considerar el pathos del que nace Aurora, determinante para comprender el papel del cuerpo en los escritos que forman parte del periodo medio de Nietzsche, enunciemos un último aspecto que comienza a tomar importancia hacia 1879; se trata del tema de la terapéutica y de la necesidad de un médico de la cultura. El contexto en que encontramos este tema es el de lo supraindividual de la cultura o del futuro de la cultura y su relación con los individuos.[13] En un aforismo llamado “El trasplante espiritual [geistige] y corporal [leibliche] como medicamento [Heilmittel]” (CS, §188), se plantea una cuestión acerca de la relación existente entre las diversas culturas y los climas espirituales que les corresponden. No obstante esta relación, no siempre se está en el clima que más favorece a nuestro “organismo”, por lo cual es menester una “farmacología”, la de la historia, como “saber de las diferentes culturas”. Pero la farmacología apenas constituye la fase preliminar de una terapéutica; para la salud todavía se requiere de la ciencia de la curación, del “médico que se sirva de esta farmacología” para recetar temporal o definitivamente a cada cual el clima que más le conviene.

Es posible observar dos aspectos presentes en la propuesta de Nietzsche donde hace presencia de nuevo, para nosotros, ese vínculo entre fisiología y psicología que venimos rastreando. El primer aspecto consiste en el innegable sentido fisiológico que tiene la propuesta de Nietzsche, no solo porque se trata de medicina y de curación, sino porque el uso que él hace del adjetivo leiblich no apunta hacia una mera consideración física del cuerpo –como traduce Alfredo Brotons Muñoz–, pues Nietzsche no usa körperlich (CS, §188), que nos da este sentido, sino que está dirigido a expresar una concepción del cuerpo como cuerpo viviente; ello nos lleva al segundo aspecto, la referencia al clima –palabra de sentido atmosférico [Klima] y físico– espiritual, es decir, se refiere a la relación entre el ámbito espiritual –por qué no inmaterial– de la cultura y el organismo, con lo que hace énfasis, de ese modo, en la correspondencia e intercambio que hemos encontrado otras veces entre fisiología y psicología, introduciendo aquí, además, un sentido dentro del campo de la geografía física.

En este contexto amplio, Nietzsche piensa que farmacología y terapéutica en conjunto forman parte de la cura de los espíritus, porque no es saludable permanecer siempre en una única cultura y, también, porque la sola historia brinda apenas, según él, el aire necesario para muchas especies de hombres útiles. Así, la cura de los espíritus

va junto con la aspiración de la humanidad, en lo que se refiere a lo corporal, a descubrir mediante una geografía médica a qué degeneraciones y enfermedades da lugar y, a la inversa, qué factores curativos ofrece cada región de la tierra; y entonces pueblos, familias e individuos deben trasplantarse tan larga y sostenidamente como sea preciso hasta que se hayan dominado los quebrantos físicos congénitos. Toda la tierra termina por ser una suma de sanatorios. (CS, §188)

La que Nietzsche llama la hora de los individuos, en el último aforismo de El caminante y su sombra, debe entenderse también, de acuerdo con lo que se acaba de exponer, como la hora de plantearse la relación entre las condiciones atmosféricas, climáticas, geográficas –inseparables de la salud de los organismos– y la salud espiritual de los individuos. El clima espiritual de cada cultura tiene, entonces, por función garantizar la salud de cada individuo en tanto

encuentre en dicho clima las condiciones, incluso físicas, que permitan su conservación y desarrollo. En algunos momentos en los escritos de Nietzsche, la cultura parece ser un factor puramente conservador y en ocasiones retrógrado, frente a la dinámica que pueden desarrollar ciertos individuos especialmente dotados en el desarrollo de la misma. Aquí la historia y la medicina, encaminadas a la producción de la salud, pueden llevar a que la cultura desempeñe un papel más dinámico para favorecer el desarrollo de los individuos y de la misma cultura.

El vínculo que antes encontramos entre alegría [Freudigkeit] y sabiduría busca que esta última se constituya en una forma de alivio de la vida [Erleichterung des Lebens]; es decir, la sabiduría sería, en el contexto que venimos construyendo, una forma de salud y también una terapéutica, donde no se niega ni se ahorra el sufrimiento, sino que se lo hace parte de las experiencias necesarias del pensador en su búsqueda de la libertad de espíritu. Un buen clima espiritual contribuye, en gran medida, a la consecución de esta meta. Desde dicha perspectiva, pues, el hombre ennoblecido del que habla el §350 de El caminante y su sombra, el hombre de mucho espíritu, adquiere para nosotros el pleno significado del hombre fuerte que busca el dominio de sí, su libertad, pues se enriquece de sus vivencias más personales y se favorece de un clima que no es solamente el atmosférico. Esta consideración nos sitúa en el clima espiritual en el que surge un libro tan ‘personal’ como Aurora. Veamos.

El punto de partida de Aurora: el trabajo de un subterráneo

Sin que pretendamos explicar la obra de Nietzsche a partir de su vida, sí queremos llamar la atención sobre varios hechos en su existencia personal que son relevantes para entender el punto de partida de Aurora, publicado en julio de 1881. La época de la escritura y la publicación de El caminante y su sombra (finales de 1879) está marcada por momentos de grandes crisis corporales y por la renuncia definitiva de Nietzsche a la Universidad de Basilea. Es probable que la presencia casi continua de la enfermedad haya influido en Nietzsche para escribir en un tono prescriptivo y terapéutico acerca de la forma de vida que debe llevar el pensador y sobre la importancia de saber digerir bien la experiencia del dolor; incluso alcanza a decir que el espíritu libre tiene como meta vivir por la alegría. En una carta enviada desde Naumburg al doctor Otto Eiser a comienzos de 1880, quien se había ocupado de su enfermedad, Nietzsche

le escribe:

Mi existencia es una carga terrible: la habría arrojado hace tiempo de mí si no hubiera hecho precisamente en ese estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta las pruebas y los experimentos más instructivos en el campo ético-espiritual – la alegría de esta sed de conocimiento me eleva a alturas en las que venzo todo tormento y toda desesperación. En conjunto soy más feliz que nunca en mi vida: ¡y con todo! Un dolor permanente, una sensación de semiparálisis, muy cercana al mareo, varias horas al día, que me hace difícil hablar y, para variar, violentos ataques (el último me hizo vomitar durante tres días y tres noches, ansié la muerte). ¡Sin poder leer! ¡Escribir muy raramente! ¡Ningún contacto humano! ¡No poder oír música! Estar solo y pasear, aire de montaña, dieta de leche y huevos. Todos los remedios internos se han demostrado inútiles, ya no necesito más. El frío me perjudica mucho.

Quiero irme al sur en las próximas semanas para comenzar una existencia de paseante. (C IV, 1)

Y en medio de este panorama desolador, el consuelo es su obra y las perspectivas que ella va abriendo para el pensamiento. Ese consuelo consiste en algo más que construir sentencias bien escritas, sin ninguna incidencia ni en la vida ni en la realidad; la vía se construye, por el contrario, propiciando el encuentro entre pensamiento y vida. El pasaje que escogimos de la carta lo dice con claridad: la enfermedad es una ocasión propicia para el experimento. La búsqueda de asimilación de las vivencias se convertirá, para el señor Nietzsche, en el experimento del filósofo, en la necesidad de una dieta personal a base de los elementos más apropiados para sus necesidades, como los enumera en el pasaje de la carta y que se corresponden con los del §553 de Aurora. Se ratifica así tanto en la vida personal como en la obra escrita del filósofo la claridad de sus búsquedas y de sus hallazgos, de la misma forma se preguntará en este último aforismo: “¿una filosofía que será, en el fondo, el instinto de una dieta personal?” (A, §553). La búsqueda de los remedios apropiados es instintiva en el filósofo.

De paso deberíamos decir que Nietzsche considera su dieta dura y exigente, más

que otras. Su labor de estos años, el experimento y las pruebas sobre lo ético-espiritual son recogidos por Nietzsche en dos metáforas, enfatizando lo novedoso y duro de su trabajo de interiorización. Se receta nuestro filósofo el sur; Venecia y Génova serán dos destinos importantes de la errancia escogida como dieta a partir de 1880. Pero es sobre todo esta última ciudad la que le inspirará la primera metáfora, la del marino descubridor y la navegación. Nietzsche pasa el invierno de 1880-1881 en Génova trabajando en Aurora; un invierno duro y un incremento de la enfermedad son el tinte de esta época. Hacia el 24 de febrero de 1881, una vez pasado el invierno, Nietzsche le escribe a Heinrich Köselitz, su amanuense y amigo, refiriéndose al manuscrito de Aurora:

cuando vi todo el material de nuevo reunido, no pude menos que reír – no saldrá un libro grueso, pero no hay muchos libros con tanto contenido (¿estoy hablando como el padre del libro? No lo creo). Tres patrones protectores genoveses, Colón, Mazzini y Paganini, me parece que han tenido que ver con el asunto. (C IV, 86)

La alusión a estos protectores se repite en otras cartas, en especial la referencia a Colón; incluso Nietzsche llega a decir de sí, en una carta a Carl von Gersdorff, que es “viejo genovés y seguidor de Colón” (C IV, 294). Pero en una carta de principios de diciembre de 1883, dirigida a su amigo Franz Overbeck, recordando su estadía en Génova como “una excelente escuela de vida sencilla y espartana”, le dice respecto de Colón:

Por lo demás, Génova fue para mí, desde el inicio, la ciudad de una única persona, Colón. Ahora yo mismo he descubierto una nueva tierra, estoy convencido de ello en todos mis buenos ratos. Solo que aún tengo que – conquistarla. (C IV, 475a)

Colón no fue para Nietzsche sin más un dios tutelar, aprendió de él a descubrir. El tiempo en Génova marcó el descubrimiento del terreno de la moral como tema de reflexión filosófica, en el que se desenvolverá y por el cual se

caracterizará, en adelante, su trabajo. A lo mismo se refiere en la ya citada carta de 1880 al doctor Eiser.

La segunda metáfora está cargada para nuestra investigación de un profundo significado. Es la de la mina y de la exploración subterránea. Aparece en una carta del 18 de julio de 1880 a H. Köselitz:

Cavo con empeño en mi mina moral y por ello a veces tengo la impresión de estar completamente bajo tierra – entretanto, creo haber encontrado ahora el filón principal y el camino de salida, aunque uno pasa, cientos de veces, de creer ingenuamente en estas cosas a rechazarlas luego. (C IV, 40)

Esta metáfora de la mina y de lo subterráneo nos dice el terreno en el que se fueron dando sus descubrimientos y conquistas; aunque la mina es el inmenso campo de la moral, el proceso consistió en ir hacia lo subterráneo, hacia lo profundo. Ya hemos usado en diversas ocasiones las expresiones ‘interiorizarse’ y ‘profundizarse’; aquí estas expresiones adquieren un significado concreto, por cuanto se puede decir que el camino filosófico de investigación y experimentación de Nietzsche es hacia lo profundo y el rico terreno del interior lo encuentra tapizado por la inmensa historia de la moral y de la obligación moral. Esta misma metáfora vuelve a ser usada en el prólogo a la segunda edición de Aurora, fechado así: “en ruta hacia Génova, otoño de 1886”. A pesar de realizar un trabajo oscuro, con largas privaciones de aire y de luz, el filósofo expresa la misma alegría por la labor cumplida, por el terreno deslindado y por el filón encontrado que manifiesta en las cartas que citamos arriba:

En este libro se encontrará a un ‘subterráneo’ trabajando, alguien que cava, que perfora, que mina. Se verá – suponiendo que se tengan los ojos para este trabajo en las profundidades – cómo lenta, prudentemente, y con qué suave inexorabilidad logra avanzar, sin manifestar la modestia que supone toda larga privación de aire y de luz. Incluso podría considerarse satisfecho con su oscuro trabajo. (A, “Prólogo”, §1)

Aunque este §1 del prólogo es una visión retrospectiva del tiempo en que surgió y llegó a publicar por primera vez Aurora, las cartas que citamos antes, contemporáneas de la génesis de esa obra, ya hablaban de la comparación del trabajo investigativo de Nietzsche con el cavar en las profundidades. En el mismo prólogo agrega, sin embargo, una figura con la que Nietzsche compara su propia labor como investigador de la moral. Esta se le presenta poblada de enigmas y para ello se requiere de mucha suspicacia y de una esperanza muy grande de encontrar allá en las profundidades "su propia redención", así que Nietzsche se compara con la mítica divinidad Trofonio:

Ciertamente regresará: no le preguntéis qué es lo que busca allá abajo, pues este aparente y subterráneo Trofonio solo os lo dirá cuando de nuevo se 'convierta en hombre'. Uno se olvida totalmente del silencio cuando, como él, se ha sido topo, incluso únicamente topo, durante mucho tiempo […] (A, "Prólogo", §1)

La referencia de Nietzsche a Trofonio es intencional; se trata de una divinidad asociada a los oráculos y a la resolución de enigmas, cuyo culto se daba en la gruta del bosque de Lebadea situada en Beocia. Nietzsche ya había nombrado a Trofonio en el primer capítulo de La filosofía en la época trágica de los griegos, para decir que el surgimiento de los filósofos en Grecia no es casual, sino que, como saliendo de la caverna de Trofonio, vienen a responder a una sociedad secularizada y a enfrentarla, desde la felicidad de una vida desbordante. De esta manera, la figura divina parece representar para Nietzsche, en primera instancia, la ardua labor del filósofo y, concretamente, su minar el problema de la moral, es decir, el trabajo del filósofo como descubridor y experto en enigmas. Pero también, en segundo lugar, en los dos escritos donde aparece Trofonio esta figura representa la relación entre el estar inmerso en lo subterráneo cavando enigmas y el salir de la caverna, con el consiguiente regreso a los hombres; de este modo, la figura de Trofonio no tiene un sentido solo oracular, sino que, al mismo tiempo, nos habla de un viaje del filósofo a las profundidades y del necesario viaje de regreso al mundo de los hombres, pero esta vez cargado de experiencias y, además, repleto de enigmas que proponerles. Estos dos significados de la imagen de Trofonio muestran la fuerza que esta figura divina tiene para Nietzsche; no solo representa la imagen del filósofo, también Nietzsche parece identificar con él su descenso hacia las profundidades de sí

mismo. Su propio viaje consiste en un socavamiento de las propias seguridades y fundamentos morales y metafísicos a los que, como humano, siempre estuvo aferrado; es la experiencia del filósofo necesaria para enriquecer los pensamientos que tomarán la forma de una filosofía.

Ahora bien, que esa divinidad griega aparezca en el prólogo a la segunda edición de Aurora no es solo una ilusión retrospectiva proyectada desde 1886 sobre los años de gestación del libro. Desde la primera edición de la obra encontramos, de diversas maneras, esa metáfora minera para describir el trabajo del pensador. Usando palabras alusivas a la minería, Nietzsche dice algo parecido sobre Lutero y su cuestionamiento de la "vita contemplativa cristiana" en un aforismo de Aurora llamado "Lutero, el gran bienhechor": "Lutero que seguía siendo el hijo honrado de un minero, cuando fue encerrado en un convento y aquí, en ausencia de otras profundidades y 'galerías' [Tiefen und 'Teufen'], entró en sí mismo y perforó terribles pasajes oscuros [in sich einstieg und schreckliche dunkle Gänge bohrte]" (A, §88).

Primero, es necesario aclarar que, aunque en diversas ocasiones en la obra de Nietzsche, Lutero, en cuanto reformador, es criticado por su rusticidad y por el sentido ambiguo de la 'rebelión campesina' que promovió dentro del "orden social eclesiástico" (cf. CJ, §358; HdH I, §237 y OSV, §226, entre otros), su figura aparece en los escritos nietzscheanos con un hondo significado dentro de la batalla cultural europea y alemana, también como reformador, por más que, por su propia 'inocencia' (cf. CJ, §358), al mismo tiempo propició la confusión en la escena de las distintas fuerzas políticas contrapuestas en territorio alemán (cf. HdH I, §237). En un aforismo presente en Opiniones y sentencias varias, titulado "La tragicomedia de Ratisbona", Nietzsche describe la escena donde se da el intento fallido de Carlos V por volver a unificar a católicos y protestantes. En esta, Lutero juega un papel importante, pues obstaculizó como pudo los intentos de paz, de tal forma que se desenvuelve como una fuerza importante dentro del enfrentamiento de las fuerzas políticas y religiosas del momento. Este aforismo termina llamando la atención sobre lo que, podemos decir, en el interés histórico de Nietzsche, se pone en juego en aquel momento y de lo cual participa Lutero:

– Finalmente, nada más resta por decir, sino que entonces brotaron en efecto manantiales de fuerza [Kraftquellen] tan potentes que sin ellos todos los molinos

del mundo moderno no girarían con igual vigor [Stärke].

Y lo que ante todo importa es la fuerza [Kraft], y, solo después, pero mucho después, la verdad, – ¿no es cierto, mis queridos contemporáneos? (OSV, 226)

Lutero, pues, forma parte, en tanto él mismo representa una fuerza, de las energías impulsadoras de la historia, con todo y lo ambiguo que ello pueda ser. En el §88 de Aurora, es posible destacar, en tal sentido, dos aspectos constitutivos de este aforismo que complementan nuestras búsquedas acerca del camino de interiorización del filósofo y de la imposibilidad de desconocer los fenómenos fisiológicos que tapizan ese camino.

El primer aspecto tiene que ver con la presión que se ejerce sobre el pensador, en este caso el encierro en un convento, y que hace que busque una salida; en este proceso la soledad también juega un papel central. Ya en Humano, demasiado humano I, Nietzsche aludía a estos dos factores en la producción del espíritu libre; lo que se refiere a la soledad ya lo veíamos aparecer en los primeros aforismos de este libro. Ahora consideramos pertinente llamar la atención sobre el otro factor, porque se refiere a una presión prolongada que busca una salida como una exigencia de salud. En HdH I, §231, llamado “La emergencia [Die Entstehung] del genio”, leemos lo siguiente:

El ingenio [Der Witz] con que el cautivo busca medios de evadirse, el aprovechamiento más frío y paciente de cualquier mínima ventaja, pueden enseñar de qué procedimiento se sirve a veces la naturaleza para dar a luz al genio –una palabra que ruego se entienda sin ningún resabio mitológico ni religioso–: lo encierra en un calabozo y excita al último extremo sus deseos de liberarse. (HdH I, §231)

Este factor del encierro conjuga el aspecto psicológico de sentirse prisionero con deseos de evadirse y el aspecto fisiológico por cuanto se requiere de “extraordinaria energía [ungemeiner Energie]” para salir en “cualquier dirección” (HdH I, §231). Leída a la luz de este aforismo, la descripción hecha por Nietzsche en el §88 de Aurora, sobre cómo cuestiona Lutero la vita

contemplativa tradicional, nos da cuenta de la gran importancia que le concede nuestro filósofo a las fuerzas fisiológicas conjugadas con las vivencias de orden psicológico: Lutero, experimentando una vida contemplativa llevada al extremo, encerrado, busca una salida no hacia la contemplación, sino hacia su cuestionamiento en el orden religioso, a favor, de acuerdo con Nietzsche, de una vita contemplativa "no cristiana", cuyo significado más amplio consiste en empezar a favorecer la libertad de espíritu; esto es resaltado por el propio Nietzsche en el momento de sacar conclusiones sobre el sentido de la Reforma luterana:

No caben dudas de que el aplanamiento del espíritu europeo, especialmente en el norte, su bondadoso, si se prefiere oír su designación mediante una palabra moral, dio un gran paso hacia adelante con la Reforma luterana; y a través de ella, creció también la movilidad e intranquilidad del espíritu, su sed de independencia, su creencia en un derecho a la libertad, su 'naturalidad'. (CJ, §358).

La fuerza misma de Lutero y una presión prolongada debida al encierro propician la búsqueda de salida, lo llevan a abrir "de nuevo" el camino hacia la forma de "vita contemplativa no cristiana" y que en Nietzsche será el germen del ideal ascético necesario para la libertad de espíritu.

La desconfianza de Lutero "hacia los santos y hacia la vita contemplativa en general" se explica porque, de acuerdo con Nietzsche, "su 'actividad' innata en alma y cuerpo", que reñía con la pura contemplación, "lo conduciría a su pérdida" si simplemente, siguiendo este camino, buscaba la santidad (cf. A, §88), en contra de esa tendencia suya a la "vita práctica" (cf. FP II, 4[59] de 1880).

Fue una "forma bastante rústica de tener razón" (A, §88), pues aprendió una salida diferente bajo condiciones desfavorables y contra su tendencia innata; así pues, se desarrolla en Lutero una energía extraordinaria para buscar salir del encierro, lo cual nos sitúa ante el segundo aspecto que, decíamos, constituye el núcleo de lo propuesto en el §88 de Aurora: ¿hacia dónde busca escapar? Entrando en sí –aunque la traducción de Germán Cano diga que "descendió al

fondo de sí" y que, para nosotros. sería un lenguaje más apropiado por la forma como venimos construyendo esta investigación, Nietzsche, ya lo vimos, en realidad dice que Lutero entró en sí mismo–. ¿Cuál es la vía? La interiorización, solo que aquí, gracias a la metáfora minera de la perforación y del socavamiento, ya ganamos un lenguaje para referirnos a lo que se encuentra en el interior: galerías, pasajes, socavones, profundidad y, aunque no los nombra, pero se los supone: oscuridad, recovecos, cámaras secretas, laberíntica red de túneles donde la posibilidad de perderse está a la orden…; en fin, se trata de una especie de viaje por los recintos de una interioridad rica y compleja, al mismo tiempo que llena de oscuridades y contradicciones, como cuando Nietzsche califica a Lutero de ser testarudo, cuya cabeza está "llena de recelos y de siniestras angustias" (OSV, §226). Así, se puede establecer que la figura 'bienhechora' de Lutero, exaltada en el §88 de Aurora, representa, para Nietzsche, en cierta forma el modelo del pensador y de su búsqueda de libertad, gracias a un proceso conseguido a partir del arduo trabajo consigo mismo para lograr un significado del socavamiento propio en un orden más allá del puramente personal, el de la reflexión filosófica.

No deja de ser significativo que Nietzsche haga una valoración tan diversa de Lutero. Hijo de un pastor luterano Nietzsche es capaz de encontrar en la historia del alma del reformador motivos suficientes para construir una figura paradigmática, con la que ajusta cuentas respecto de la historia de la cultura y que describe como un reflejo de las contradicciones propias del momento histórico en Alemania y, en general, en Europa que le correspondió vivir a Lutero. Esta figura comprendida en su tiempo es también la que posee una gran fuerza interior para encontrar una salida a esas contradicciones, desde su personal punto de vista. En tal sentido, Nietzsche, hijo de pastor, parece establecer un parentesco con Lutero desde el punto de vista de la fuerza interior que se requiere para crear algo nuevo, así sea el de un camino para la comprensión de los profundos motivos humanos –incluso se puede afirmar que los términos con los que Nietzsche describe a Lutero, en A, §88, pueden ser los que reflejan un espíritu libre.

Del proceso filosófico forma parte también, además del descenso, del minar, del profundizar y del socavar, el regreso. Pero para Nietzsche hay todavía más. Cuando se retorna al mundo de los hombres, se ha ganado una liberación; eso afirma en el §2 del que llama un "prólogo tardío" de Aurora. Además de esta liberación, en este mismo §2, Nietzsche puntualiza que el camino seguido no se lo aconseja a otros, pues se trata de un proceso personal; la intensa soledad y el

sufrimiento que supuso su camino tienen un gran costo, pues el pensador podría no regresar, una vez allí “nadie acude a auxiliarlo”, pues se trata de un camino personal. Creemos que esta precisión es de gran relevancia, por cuanto Nietzsche parece estar indicando que cada filósofo se convierte en el explorador de los problemas de los que va a ser el portavoz. “Justamente él tiene su camino para sí”, incluso tiene que estar preparado para la incomprensión de los demás. Estas indicaciones de Nietzsche nos muestran la conciencia del filósofo sobre la propia vocación, en este caso, asociada al problema que él mismo considera su camino filosófico: el de la moral como problema.

Una vez hechas estas precisiones sobre algunas claves que Nietzsche nos aporta para la comprensión de la gestación de Aurora, nos resta por responder una pregunta que un lector atento no deja de hacerse. Al parecer, el filósofo identifica su propio minar personal y su socavar todas sus seguridades metafísicas y morales con lo contenido en Aurora. Sin embargo, Aurora no está escrito en primera persona, ¿por qué?

Tal vez aquí tengamos que regresar sobre algunas reflexiones que ya ganamos unas páginas antes. Formulémoslo con una pregunta: ¿qué nos garantiza que un texto filosófico no sea un escrito sobre las infidencias particulares de su autor? La respuesta simple sería que el texto nos muestra la pertinencia y universalidad del problema propuesto. Tal parece ser el caso de Nietzsche, pues la pregunta por la procedencia del valor de los valores lo sitúa dentro de un ámbito más amplio que ha preocupado a los filósofos durante muchos siglos y donde se ha jugado el sentido de lo humano. Pero, entonces, ¿por qué insiste Nietzsche en decirnos que se trata de su propio camino, que sus sufrimientos personales, las penurias y los logros le pertenecen a él y no se los aconseja a nadie más?

Parafraseando al mismo Nietzsche decíamos, en la primera parte de este escrito, que una filosofía es una especie de “autoconfesión” no querida, no advertida, de su autor. Pero desde ese momento de nuestras indagaciones aquí hemos ganado, entre otras cosas, primero, que en las experiencias del pensador se encarnan muchas edades de la humanidad; segundo, que para un pensador con un temperamento apropiado es posible, además, hacer de la propia vida una fuente rica de experiencias en aras del conocimiento, que no se debe ahorrar no solo los sufrimientos provenientes de una vida llevada con valentía y autenticidad, sino toda la gama de vivencias donde la humanidad se ha sabido constituir y comprender; tercero, lo más importante para nosotros, que, en el proceso de asumir todas las experiencias, el camino de interiorización que es personal del

filósofo –para no recordar solo a Nietzsche en este aspecto, ya citamos a Bergson cuando dice que antes de haber llegado a la conciencia de la duración había vivido en el exterior de él mismo– conduce hacia la relación rica en significados de orden filosófico entre fisiología y psicología. Esta última ganancia de nuestra reflexión le otorga peso a las reflexiones del filósofo sobre el problema que asume como su vocación, por cuanto implica que es capaz de llevar las propias experiencias hacia la comprensión del carácter de lo humano. En la primera edición de Aurora, un lector que no fuera amigo de Nietzsche no podía saber acerca de las experiencias dolorosas de este ni que el libro es un proceso de liberación, pues no tenía a su disposición el prólogo donde se puntualiza esto; por ello, la misma publicación mantiene la existencia del libro en ese carácter paradójico y nos indica que una filosofía como la de Nietzsche no es algo acabado, sino en proceso, donde se van ganando elementos para la construcción de una filosofía. Para nosotros, en esto radica el valor del libro y lo que se propone.

Ahora sí podemos decir que en Aurora, libro "difícil", según Nietzsche, se ofrecen enigmas y, por lo pronto, estos pertenecen al orden de la historia psicológica de la obediencia humana a la moral: ¿de dónde viene ésta?, ¿cómo se constituyó en parte del carácter de lo humano?, ¿cuáles son sus avatares y transformaciones?, ¿por qué los filósofos le han concedido tanta importancia? Estas preguntas, que también pueden ser formulaciones de un gran enigma que se cierne sobre la humanidad acerca de su propio carácter, nos llevan al centro del libro: la indagación histórica sobre los factores que elevaron la moral hasta la suma importancia que adquirió para la humanidad y por qué la obediencia sin cuestionarla consume una gran cantidad de la energía humana. En el presente escrito, tenemos que intentar dar una respuesta a estas preguntas, a la luz de nuestro tema central, las relaciones entre fisiología y psicología en el camino del filósofo.

Una de las dificultades en la lectura del libro consiste en el hecho de que, al contrario de Humano, demasiado humano I, no encontramos un título para cada uno de los cinco libros que lo componen; por lo mismo, no es fácil establecer los temas de los que trata cada uno de estos y los títulos que lleva cada aforismo no son indicadores suficientes para establecer una continuidad entre los aforismos y extraer un tema general de cada una de las partes que componen Aurora. Lo que se puede observar, sin embargo, es que hay series de aforismos que mantienen una conexión entre ellos, sin que, no obstante, esta sea explícita. En tal sentido, nos serviremos de este proceso de lectura, intentando conexiones entre aforismos

y haciendo explícitas sus posibles afinidades, con el fin de establecer el recorrido que seguiremos a continuación.

Ya desde el inicio del libro primero de Aurora se enuncian dos temas que, de alguna forma, marcan la pauta de lo que será un examen central de este gran texto de Nietzsche. El primer tema aparece ya en el §1 y consiste en proponer un problema a desarrollar, pero que no es nuevo para un lector que ha seguido con atención los libros anteriores pertenecientes al periodo medio de Nietzsche. Se trata de la constatación histórica de que todas las cosas que han adquirido razón a lo largo del tiempo se han impregnado tanto de razones, que el solo pensar su procedencia irracional ya se nos hace inverosímil; creemos que la razón les pertenece esencialmente. Sin embargo, la química de las representaciones y sentimientos nos ha enseñado que es posible dudar de las razones que fundamentan las valoraciones más altas, es lo que nos dice el título del aforismo "Racionalidad posterior [Nachträgliche Vernünftigkeit]". Es una constatación preliminar que se constituye en un presupuesto de trabajo para indagaciones posteriores. Con este presupuesto se justifica hacer la "minuciosa historia de una emergencia [genaue Geschichte einer Entstehung]" que, por lo demás, contradice el sentimiento de que a las cosas impregnadas de razón les es esencial esta. Nietzsche cierra el aforismo con una pregunta, que tiene un tono cercano al de las Consideraciones intempestivas: "¿no contradice el buen historiador en el fondo continuamente?" (A, §1).

De una manera general, a este primer tema pertenecen un grupo de aforismos, entre los que se cuentan principalmente los §§ 9, 16, 18, 19, 23, 24, 34 y 35. En ellos se estudia el "concepto de la eticidad de las costumbres [Begriff der Sittlichkeit der Sitte]", su emergencia a través de la constitución de la tradición, que exige la obediencia más estricta, y el significado de esta obediencia para el surgimiento de la civilización. En el desarrollo de este concepto, Nietzsche no descuida el punto de vista asumido desde El caminante y su sombra sobre las cosas más cercanas. Aunque Nietzsche piensa que la tradición que se respeta y tiene la forma de una eticidad consista en la obediencia a una especie de "autoridad superior", o una especie de "inteligencia superior", que, sin más, ordena, la eticidad se manifiesta en todos los ámbitos de la vida de las personas pertenecientes a una comunidad; por consiguiente, lo no ético sería no seguir lo estipulado por la tradición, cuyo significado es colectivo y no individual, en la época prehistórica designada por el propio Nietzsche como 'eticidad de la costumbre'. No deja de ser interesante que los mecanismos de producción de la obediencia y de las formas de realizarla se puedan explicar como expresiones de

lo que Nietzsche, en la época de Aurora, denomina sentimiento de poder [Gefühl der Macht], expresión de la que más adelante estableceremos su significado y funcionamiento dentro del problema que nos hemos propuesto.

El segundo tema que marca un derrotero dentro de Aurora tampoco es del todo nuevo para nosotros y se encuentra en el §3. Es otra constatación histórica, según la cual se ha cargado sobre los hombros del mundo un "significado ético [ethische Bedeutung]", se ha relacionado, arbitrariamente, el mundo con la moral [Moral], aunque en principio se pensara que ese significado le pertenecía al mundo. Pero este presupuesto va demostrando su error: "algún día todo esto no tendrá más valor que el que hoy tiene la creencia en la masculinidad o femineidad del sol" (A, §3; cf. también §§17 y 10). Esta constatación es, a la vez, una crítica de la forma de pensar supersticiosa que multiplica las causas (A, §10) o simplifica la causalidad (A, §5), y que está presente en el origen de la obediencia a la tradición (cf. A, §§9, 11, 16, entre otros). Nietzsche parece estar pensando que, en buena parte, la incuestionabilidad de la moral y, en cierta forma, la seducción que ella produce en los hombres y fascina tanto a los filósofos proviene de un doble componente: por un lado, del carácter de "coacción constante [den unausgesetzten Zwang]", que constituye la obediencia a la costumbre [Sitte] (A, §16); por el otro, del ámbito supersticioso en el que se da la eticidad de la costumbre que implica pensar multiplicando las "causalidades fantásticas" (A, §§16 y 9). Este doble componente implica un factor importante que lleva a consolidar la moralidad que adquieren las costumbres, llamada por Nietzsche eticidad de la costumbre o sentimiento con respecto a las costumbres. Se trata de un factor temporal: la antigüedad de ciertas costumbres. Su antigüedad les otorga a las costumbres el carácter de que debe ser ético seguir en ellas; pues, con el paso del tiempo, se vuelven sagradas y, por lo mismo, obligatorias (cf. A, §19).

El problema de los motivos de la acción

Una inquietud constante en Aurora, implícita o explícitamente formulada, es la de que el hombre tiene un gran desconocimiento de sí mismo respecto de la moral, pero también sobre "cómo se produce una acción humana en todos los casos posibles" (A, §116). Ya se ha llegado a comprender que las cosas exteriores no son como se nos aparecen, pero, de igual modo, deberíamos alcanzar esta misma comprensión respecto de las acciones humanas: "¡las

acciones no son nunca lo que parecen!”. Creer que sabemos bien cómo se produce una acción es un prejuicio muy arraigado en lo humano, tanto, que Sócrates y Platón, que mostraron ser “grandes incrédulos” y grandes innovadores, sucumbieron, de acuerdo con Nietzsche, cuando llegaron a una formulación como esta: “‘al conocimiento recto tiene que seguir necesariamente la acción recta’” (A, §116). Con ello heredaron la presunción de que es posible conocer la esencia de una acción. Nietzsche se hace aquí una pregunta que, a nuestro modo de ver, expresa muy bien el problema que se propone: ¿todo lo que creemos conocer de una acción basta para llevarla a cabo? No obstante, la humanidad hasta ahora ha creído que una acción es como parece que es. Propuesta así la cuestión, nos queda intentar estudiar de dónde le viene esta inquietud a Nietzsche.

En el reino de la moral, de acuerdo con el mismo Nietzsche, predomina con frecuencia la imaginación y, según se deduce de muchos apuntes y aforismos del filósofo, una sobreinterpretación de actos de los que lo único que tenemos es su efecto, pero ¿qué es lo que finalmente ha decidido cuando realizamos una acción?; esta pregunta no es fácil de responder y, quizá, nunca tengamos una respuesta satisfactoria, porque el reino de los motivos es muy grande y no llegamos a dar del todo con los procesos que han terminado, al fin y al cabo, por decidir. A pesar de esta ignorancia, se abre aquí un campo rico en reflexiones sobre lo humano y sus profundos motivos. Nietzsche, gracias a la originalidad de sus excavaciones en el reino de la moral, entra en las profundas galerías de la interioridad y, no obstante la ignorancia humana acerca de lo interno, allí encuentra una infinidad de procesos internos inconscientes, de los cuales conocemos mal las leyes de su funcionamiento, pero que, para él, constituyen un amplio campo de estudio.

En Aurora, §120, se nos afirma la imposibilidad de tener un dominio total de los actos, y esto lo propone Nietzsche estableciendo un parentesco con el funcionamiento de la gramática (cf. notas de E. Blondel a este aforismo en su traducción al francés de Aurora [notas 43 y 44, p. 348]).

Para tranquilizar a los escépticos. – ‘¡No tengo ni la menor idea de lo que hago [was ich thue]! ¡No tengo ni la menor idea de lo que debo hacer [was ich thun soll]!’ – Tienes razón, pero no dudes de esto: ¡tú eres hecho [du wirst gethan]! ¡en todo momento! La humanidad ha confundido, en todas las épocas, lo activo

y lo pasivo, esta es su eterna equivocación gramatical. (A, §120)

Como se lee, pues, aquí, se trata de un error en la propia comprensión, que se expresa además en el uso gramatical; se cree saber lo que se debe hacer o lo que se hace –construcción activa–, pero, en realidad, se es hecho –debía ser expresado en la voz pasiva: 'soy hecho', 'eres hecho'–; es decir, en toda acción hay que reconocer unos procesos que no necesariamente se dan para la conciencia, pero el uso gramatical actúa como un velo que no nos permite una comprensión profunda de lo que nos lleva a realizar un hecho.

Aquí parece manifestarse un desconocimiento parecido al que señalábamos en la época de Humano, demasiado humano, cuando observábamos que, por un lado, está la vida con toda su movilidad y creación de formas, y, por otro, la vida misma que, con el fin de sobrevivir y conservarse, se construye una inteligencia y una voluntad, cuya función consiste en interpretar la vida desde un desconocimiento del devenir y del cambio y concebir el mundo como "uno e inmóvil" (cf. HdH I, §20); es una tendencia metafísica innegable en la vida, donde el error de nuestras representaciones posee un valor incontrovertible dentro de la economía general de la vida misma. El desconocimiento que ahora venimos rastreando, referente a las acciones humanas, puede tener la expresión de una de las notas de la época de concepción de Aurora:

Todo lo vivo se mueve: esta actividad no responde a fines precisos, es la vida misma. La humanidad en conjunto es, en sus movimientos, algo desprovisto de fines y objetivos, no hay en ella, desde el principio, voluntad alguna: pero no sería imposible que algún día la humanidad fijase un fin: lo mismo ocurre con algunos animales, cuyos movimientos, originariamente carentes de fin alguno, contribuyen al sustento. (FP II, 1[70] de 1880)

La actividad es una característica de los seres vivos, incluidos los humanos, como dice otra nota de la misma época, se es activo porque lo que está vivo se tiene que mover. Ahora bien, esa actividad, en principio, no persigue un fin, eso es lo que significa estar vivo (cf. FP II, 1[45] de 1880). De esa forma, observamos en estas notas de Nietzsche cómo se va entendiendo el problema de

la acción desde una filosofía de la vida, la misma que veíamos aparecer en el primer apartado de este capítulo, al estudiar la crítica de Nietzsche a la metafísica.

Nietzsche le dedica, en Aurora, dos aforismos a dos formas de enfocar este problema de la acción humana, una es la referente a los motivos –aparece en A, §129–; la otra es la que interroga si hay acciones que se producen por azar y qué papel jugarían la voluntad y nuestros fines en ellas –aparece en A, §130–. En estos aforismos encontramos un cuestionamiento implícito de la creencia en la voluntad como algo inmediatamente dado, como una causa que produce unos efectos que serían las acciones; en otras palabras, Nietzsche cuestiona la creencia en un "yo quiero"[14] como una certeza inmediata. Se trata de una creencia muy arraigada en la humanidad, como cuando un "individuo irreflexivo […] está convencido de que cuando hace algo, como, por ejemplo, dar un golpe, él es quien golpea y que ha golpeado porque quería golpear" (CJ, §127).

En los mencionados aforismos de Aurora se despliega una forma de análisis de los motivos de la acción, intentando que el lector se cuestione sobre esa creencia en el querer como algo simple, mostrando que la voluntad o, mejor, el supuesto acto voluntario es algo complejo, del cual conocemos muy mal su funcionamiento. Esta crítica nietzscheana será la base de la crítica a la noción de voluntad de Schopenhauer, a quien Nietzsche acusa de haber aceptado sin un examen exhaustivo la ya mencionada creencia y haber admitido "que todo lo que es solo es algo que quiere" (CJ, §127), sin darse cuenta de que la voluntad es algo más complicado. Sigamos ahora a Nietzsche en la exposición del problema, en los §§ 129 y 130 de Aurora.

En el §129 de Aurora, el filósofo muestra la dificultad que se tiene al intentar establecer cuál sería el motivo por el cual se produce una acción. La cuestión aquí es que, por lo general, se supone una 'lucha de motivos', pero Nietzsche sospecha que este combate no es de motivos. Es posible, de acuerdo con el mismo Nietzsche, suponer una "lucha de motivos" del todo imperceptible o inconsciente para nosotros, que no obedece al cálculo que hace nuestra "conciencia reflexiva [überlegenden Bewußtsein]" antes de realizar la acción. En primera instancia, ello se debe a que la conciencia, antes de llevar a cabo una acción, pretende hacer el cálculo de acuerdo con las posibles consecuencias, las más favorables de todas, de distintos actos que creemos poder realizar. Ahora bien, este cálculo no deja de torturarnos, porque se trata de adivinar, sin omitir ninguna, las consecuencias, con todo lo que cada una de ellas implicaría, el azar

incluido. La dificultad de esta “casuística de las ventajas” para determinar la acción consiste en que si ya de por sí es difícil determinar por separado cada una de las consecuencias, es todavía más difícil establecer un parámetro de medida entre ellas, pues habría que comparar consecuencias con grandes diferencias cualitativas. “Incluso suponiendo que solucionásemos esto y el azar nos hubiese colocado en la balanza consecuencias mensurables entre sí, entonces, en la imagen de las consecuencias de una determinada acción, tendríamos un motivo para llevarla a cabo, – ¡sí, un motivo!” (A, §129).

Pero este supuesto caso de un cálculo exitoso no nos arrojaría como resultado sino un motivo, porque es probable que, además, actúen otra clase de motivos. Entre estos, Nietzsche enumera diversos motivos, se puede decir, más de orden caracterológico, como, por ejemplo, la forma habitual de proceder de nuestras fuerzas frente a un estímulo cualquiera, y otros que pasan, según creemos, por la índole fisio-psicológica de los afectos. Veamos cómo formula este último tipo de motivos: “Actúa también lo corporal [es wirkt Körperliches], que se presenta de una forma totalmente impredecible, o actúa el humor, o el salto de algún afecto que, por azar, estaba a punto de saltar” (A, §129).

Esta otra clase de motivos enunciados por Nietzsche son los que lo llevan a sospechar la posibilidad de que existan procesos inconscientes, que la inteligencia no puede determinar y que sean ellos los que, finalmente, nos conduzcan a realizar una acción con características propias, pero de los que, al ser mal conocidos o desconocidos, no podemos calcular sus beneficios. Ahora bien, creemos que el análisis de Nietzsche rastrea esos motivos inconscientes un poco más en el fondo; con toda probabilidad en una acción, en vez de darse una ‘lucha por los motivos’, como aquella de la que pretende dar cuenta una casuística de las ventajas, se daría una “batalla” más interna entre esta clase de motivos: “un tira y afloja [sic], una rebelión y una represión de las unidades de peso” (A, §129); en otras palabras, una lucha por la supremacía de alguno de los motivos. Nietzsche pretende describir más una lucha que una búsqueda de equilibrio entre los motivos; he ahí la dificultad de poder determinar una acción a partir de unas acciones que se cree que se pueden realizar. No se trata de ventajas a conseguir, sino de una real batalla entre múltiples factores, de los cuales hasta se puede ver comprometido el carácter físico del cuerpo, de acuerdo con el último pasaje citado.

Ahora bien, la “línea de batalla de los motivos” se mantiene como imperceptible, “ni la determino yo, ni tan siquiera la veo” (A, §129). En la forma como lo

venimos formulando, somos hechos, experimentamos la acción, pero una autodeterminación consciente es imposible, ya que “la misma batalla permanece oculta, como también lo está la victoria en cuanto tal; pues si es cierto que experimento lo que finalmente hago, no experimento cuál ha sido el motivo que ha acabado finalmente por imponerse” (A, §129). Esto puede deberse a que se trata más de una batalla que de una determinación consciente o de una autodeterminación de motivos para acciones posibles. Tal vez, de acuerdo con Nietzsche, nos hemos habituado a “no incluir” en nuestros cálculos esos “procesos inconscientes [unbewussten Vorgänge]”, lo cual lleva a confundir la batalla misma –no obstante, se la experimenta, aunque permanezca inconsciente– con las consecuencias de acciones posibles.

Esta sospecha nietzscheana se puede decir que tiene como antecedente la ruptura entre voluntad e inteligencia propiciada por la filosofía schopenhaueriana (cf. Montebello, 2003, pp. 50-76), aunque esta última, al contrario de lo que hará Nietzsche a partir del periodo medio, le dará un primado metafísico a la voluntad en toda la naturaleza. Esa ruptura entre inteligencia y voluntad es un principio crítico importante para comprender que la “línea de batalla de los motivos” no es accesible para la inteligencia; esta, al quedarse en la mera superficie, no puede ver sino aquello que pone en los fenómenos, pero no poseen los medios para acceder a los procesos más profundos, ella aporta elementos que son de cosecha propia, como la causalidad. Es por eso que otro de los factores aquí cuestionado por Nietzsche es el uso de la relación entre causa y efecto para determinar o comprender los motivos de una acción.

Nos llama la atención, a propósito de lo que venimos exponiendo, una consideración de Nietzsche que aparece en las notas del otoño de 1880. Aquí encontramos de nuevo el lenguaje, esta vez como artífice de la imagen mental del cálculo de ventajas. El texto nos aporta unos elementos valiosos para concretar mejor la forma como Nietzsche va determinando el funcionamiento de los procesos internos. La nota 6[361] comienza con una afirmación que ya no nos es ajena y que, en buena parte, ha guiado las preocupaciones de las que surge nuestra investigación: la multiplicidad interna –en la que coinciden Bergson y Nietzsche. Aquí Nietzsche nos la muestra como una múltiple ramificación de nuestras sensaciones agradables y desagradables, ramificación que también se da en “nuestra vida intelectual”. Pero, por una creencia ingenua y muy arraigada, procedente de nuestra vida intelectual que pensó por largo tiempo “ser toda la conciencia [Bewußtsein]” y comprender todos los procesos internos; “la gente ingenua aún cree que sabemos por qué queremos” (FP II, 6[361] de 1880).

Nietzsche ratifica a continuación algo que hemos encontrado de diversas maneras a lo largo de nuestro recorrido: un simple conocimiento de sí mismo desde nuestra vida intelectual no es suficiente, en este caso, para comprender una acción. La razón para ello, nos parece, radica en que, en primer lugar, se trata de una experiencia, y, en segundo lugar, de acuerdo con A, §129, en que la acción procede de una batalla –aspecto enfatizado por Nietzsche–, pero compleja y, por lo mismo, determinar y conocer cómo se da una acción no está a nuestro alcance. En este último respecto, parece haber un gran escepticismo en Nietzsche: "mas lo que nos mueve, ¡eso no lo sabemos ni siquiera a través del acto, más bien, nunca!" (FP II, 6[361] de 1880). Esto se podría explicar, según creemos, por la complejidad de la mencionada batalla y por la limitación de las categorías que nuestra inteligencia usa para acceder a la acción y sus motivaciones, por lo mismo, la línea de esa lucha nos es imperceptible; por estas razones se hace imposible determinar con antelación una acción, a partir de las consecuencias de hechos realizados en el pasado. Es difícil, pues, explicar las causas de la acción con base en la postulación, sin más, de una simple 'lucha de los motivos'.

En todo caso, antes que nada, vivenciamos una acción, somos hechos en todo momento y, con ello, entendemos ahora mejor el significado de la voz pasiva, puesto que Nietzsche en sus análisis privilegia la primacía de la vivencia, en el sentido en que, para él, esta se da antes que la racionalidad de la acción. Por ello es necesario estudiar mejor un factor en el que parece radicar la real dificultad de dar con los motivos de la acción. Dicho factor es la interrelación entre procesos internos y vivencias, interrelación que es de múltiple significación y, en tal sentido, pretender un dominio sobre nuestras acciones resulta imposible; las necesidades de nutrición de los procesos internos respecto de las vivencias son complejas y, al parecer, no obedecen a leyes absolutas, como estudiaremos pronto a propósito del §119 de Aurora. Decíamos que el escepticismo de Nietzsche, respecto de la imposibilidad de dar con los motivos de una acción, está anclado en el hecho de que duda, por esta época, del vínculo entre voluntad y conciencia, pero, al tomar distancia crítica respecto de la voluntad schopenhaueriana, nuestro filósofo ya sospecha que el querer no provendría de un yo que quiere y que quiere conscientemente; en otras palabras, duda de la pertinencia de pensar una 'certeza inmediata' que tenga la forma 'yo quiero' (cf. MBM, §16). El querer, la voluntad, posee una complejidad tal que imposibilita su explicación a partir de una mera certeza inmediata. Si queremos llegar a comprender mejor las posibilidades de la voz pasiva para dar cuenta de la acción, no debemos olvidar, pues, que somos hechos en todo momento, con todo y lo complejo de este proceso, pero esto sucede desde las 'galerías' de una

interioridad múltiple y llena de laberintos. Así escribe en una nota de 1880: “somos solo espectadores de nuestro ser, incluido el intelectual: toda conciencia roza solo las superficies” (FP II, 5[47] de 1880). En tal sentido, es pertinente suponer que los procesos internos forman parte de un orden diferente del orden de la inteligencia.

Antes que nada, decíamos, se trata de una vivencia, de la vivencia de un impulso o de una interrelación entre impulsos, y un cálculo de las ventajas de una acción antes de realizarla es imposible: la interpretamos antes o después de que se dé. La interrelación entre pensamientos y acciones no es, pues, una relación de causa a efecto; a lo sumo, se trata de una “coexistencia [Nebeneinander]”. Saber lo que se quiere no mueve todos los resortes de un hecho a realizar:

Nuestra acción, la interpretamos antes y después del acto según el canon de supuestos que poseemos acerca de los motivos humanos. Dicha interpretación puede que dé en el blanco, pero en la propia interpretación no hay nada que realmente mueva la acción o haga el acto. Ponerse un fin quiere decir: oponer a un impulso [einem Triebe] una imagen mental que lo piense. ¡Y este no es nunca jamás el caso! La imagen mental está compuesta de palabras, es algo de lo más impreciso, ni siquiera tiene una palanca con la que iniciar movimientos – en sí. Solo mediante asociación, mediante una relación que lógicamente es impenetrable, absurda, entre un pensamiento y el mecanismo de un impulso (acaso se encuentren en una imagen, p. ej., en la de alguien que ordena severo) puede llegar un pensamiento (p. ej., una orden de mando) a ‘producir’ una acción. Realmente se trata de coexistencia. Entre el concepto de fin y la acción no hay nada de causa y efecto, sino que ¡este es el gran error, el que lo parezca! (FP II, 6[361] de 1880)

Además de lo que, por el momento, podemos llamar la cesura entre conciencia y querer, ya señalada, este pasaje de las notas de Nietzsche nos remite también a la cuestión del lenguaje. La imagen mental que nos hacemos de las consecuencias está, nos dice Nietzsche, compuesta de palabras; este aspecto nos amplía la dificultad expuesta en A, §129 sobre la insuficiencia de dicha imagen para determinar o dar cuenta de una acción a realizar, pues en buena parte se debe a que está compuesta de palabras. Ya en A, §120 veíamos cómo otro aspecto del

lenguaje nos impide el acceso claro a los procesos internos: la gramática. Aquí se hace más evidente el problema, pues en la nota 6[361] se nos muestra dónde se origina este, ya que Nietzsche parece estar señalando la íntima relación entre nuestra vida mental, que ha creído ser "toda la conciencia", y el lenguaje. En principio, esta alianza es perjudicial para el conocimiento, por la manera como el lenguaje, sea en la forma de las palabras o sea en la forma de la gramática, impone no solo significados, sino formas de pensar presentes en la construcción gramatical, como el uso injustificado de la forma activa para determinados fenómenos que requieren de una mayor comprensión de la voz pasiva, para entender lo que sucede en nuestro interior y el proceso como se produce en nosotros una acción. Ahora bien, además de esta crítica a la intervención perjudicial del lenguaje en la relación entre el pensamiento y los mecanismos de los impulsos, Nietzsche, en el pasaje antes citado, nos muestra un aspecto que ya adquiere gran significado dentro de su filosofía y que aquí es visto a la luz de nuestra incomprensión de cómo se da una acción: la imagen mental, las palabras y la gramática son interpretaciones.

La interpretación misma no es un mecanismo que pueda llegar a movernos, puesto que no alcanza a dar cuenta de todos los resortes de la acción. Los impulsos y sus interrelaciones escapan a la interpretación realizada por el intelecto. El pasaje nos habla de una distancia entre el impulso y la imagen mental que lo piensa, el error consiste en pensar estas dos esferas en la relación de causa y efecto; a lo sumo, decíamos, se trata de una coexistencia. Si se da algún tipo de relación entre el mecanismo de la acción y la interpretación del pensamiento, esta relación es oscura o por lo menos no es lógica.

Una vez estudiada la primera forma de asumir el problema de la acción, la de los motivos, presente en A, §129, y habiendo ganado el punto de vista que problematiza la voluntad en la forma de un 'yo quiero', pasamos al aforismo siguiente, el §130, donde Nietzsche se dedica al segundo enfoque del problema de la acción, la cuestión misma de la voluntad y los fines. En cierta forma el §130 de Aurora es una continuación o, más bien, complementa el §129, en la medida en que retoma la cuestión de si las acciones pueden caer dentro del reino de la finalidad y de la voluntad. Ya establecimos que los fines de la acción son determinados por nosotros antes o después de dado el hecho. Ahora, el acento parece recaer en el sentido general de una acción. El problema que se plantea en A, §130 es el del sentido que se le podría dar a la aparición inesperada de hechos atribuibles a un factor ajeno a los fines: el azar.

El aforismo, cuyo título es “¿Fines? ¿Voluntad?”, comienza de la siguiente forma: “nos hemos habituado a creer en dos reinos: el reino de los fines y de la voluntad y el reino de lo azaroso [das Reich der Zufälle]. En este último, todo carece de sentido; todo sucede, va y viene, sin que nadie pueda decirnos por qué o para qué” (A, §130). Ese reino de lo azaroso nos produce temor cuando interviene en nuestro tranquilo mundo de “las causas finales y las intenciones”; para darle un poco más de contundencia a su descripción, Nietzsche usa un ejemplo que, a la vez, se convierte en una metáfora de la irrupción de las casualidades en nuestro tranquilo mundo de los fines y la voluntad: la caída inesperada de una teja cuando pasamos junto al voladizo de un techo. Nuestra relación con aquel impredecible reino es ambigua, por cuanto en la base se encuentra nuestra creencia en la realidad de nuestro bien coordinado mundo de causas finales. A pesar de que las casualidades vienen de un momento a otro a romper las más profundas seguridades que poseemos, no queremos, dice Nietzsche, privarnos de la “terrible poesía” que representan esos gigantes “estúpidos y tontos de remate”: cuando nuestra vida de enanos se vuelve aburrida en exceso y demasiado pasiva, requerimos de una diversión más refinada, la de las gigantes casualidades que desgarran nuestro mundo.

Existen para Nietzsche tres formas históricas principales de determinar el reino del estúpido azar. La primera forma es la que los griegos llamaron ‘Moira’ o destino y que situaron en el horizonte que rodea a los dioses y del que a estos les es imposible salir para obrar fuera de él, pues, situándolo allí, los antiguos se rebelaban frente al incomprensible mundo divino poniéndole un límite; de acuerdo con esta misma manera de determinar el mundo de las casualidades, Nietzsche pensó a los hindúes, a los persas y a los escandinavos, señalando, no obstante, las formas diversas de rebelión propias de esos otros pueblos. Muy al contrario se dio la segunda forma de determinación del reino de lo imprevisible y de la “sublime torpeza eterna”; es la que asume el cristianismo. Este enseñó a amar los designios de Dios detrás de ese reino, pues el Dios amoroso “ama los caminos oscuros, torcidos y maravillosos, pero, finalmente, ‘conduce todo a la perfección’” (A, §130), de tal manera que el reino estúpido de las casualidades no se caracteriza por ser poco inteligente: existen unas razones divinas, así no podamos acceder a ellas. Nietzsche señala una contradicción en esta forma de determinar el reino del azar: “si nuestro entendimiento no puede adivinar el entendimiento y los fines de Dios, ¿cómo adivinó entonces la naturaleza de su entendimiento? ¿Y la naturaleza del entendimiento divino?” (A, §130). Por último, una tercera forma de determinar el mundo de las casualidades se da en el tiempo moderno, en esta época “ha crecido realmente la desconfianza de que la

teja caída de un tejado haya sido efectivamente lanzada por el ‘amor divino’” (A, §130).

Hasta aquí hemos seguido el texto de Nietzsche, que se construye a través de esa, en cierta forma, periodización de las maneras históricas de determinar y, en buena medida, conjurar el azar. Nos explica que el mismo azar, que se cierne sobre nuestro reino de los fines y de la voluntad y lo pulveriza, se conjura, ya sea a través de la necesidad –ἀνάγκη– y del destino, en el sentido de los antiguos, “donde a cada causa no tiene por qué seguirle su efecto” (FP II, 4[288] de 1880), ya sea en la forma de un arcano entendimiento divino, pero, al fin y al cabo, un entendimiento responsable de un orden, por lo demás, incognoscible que se muestre, o ya sea, en fin, dudando de una voluntad y entendimiento divinos que quieren incluso lo contrario de nuestro reino de fines y de voluntad: “los modernos [die neueren], al revés, pues ven en el espíritu el principio de la libertad, en la naturaleza la necesidad obligatoria [in der Natur den Zwang]” (FP II, 4[288] de 1880).

Ahora bien, una vez ganadas estas precisiones, continuemos leyendo el mismo §130 de Aurora. Allí Nietzsche escribe unas líneas que nos parecen un tanto oscuras, pero que apuntan a una cuestión fundamental para el tema que venimos siguiendo acerca de nuestra incomprensión de nuestras acciones y de la imposibilidad de determinarlas. Examinaremos esas líneas ayudados de otra nota, además de la recién citada, de 1880, que se constituye también en un antecedente del mencionado aforismo de Aurora.

En ese oscuro pasaje se nos dice que la reciente desconfianza frente a una explicación de orden religioso conlleva una especie de regreso a la antigua explicación poética de los gigantes y enanos, de corte romántico, pero Nietzsche se replantea quiénes son en realidad los gigantes, y puede ser que esos gigantes seamos nosotros mismos, es decir, nuestro mundo de causas finales y de nuestra razón. Pero un aspecto recogido en el mismo pasaje del aforismo nos conecta con lo ya planteado, a propósito del §129 también de Aurora:

¡Ya es tiempo, pues, de que aprendamos que los gigantes también gobiernan en nuestro mundo supuestamente especial de las causas finales y de la razón! ¡Y nuestros fines y nuestra razón no son enanos sino gigantes! Y somos nosotros mismos quienes desgarramos nuestras propias redes [Netze] tan a menudo y tan

torpemente como lo haría la famosa teja que se desprende. (A, §130)

Frente a semejante afirmación, debemos preguntarnos de qué naturaleza tienen que ser esos gigantes que nosotros mismos producimos y con los que, como especie de motivos, finalmente terminamos por decidir una acción. No puede ser sin más la mera autodeterminación del espíritu que se crea un mundo de libertad; por lo pronto, habría que replantearse el interrogante y cuestionarse por qué tanto la razón como el mundo de las causas finales pueden tener la suficiente fuerza de unos gigantes, o qué fuerzas gigantes pueden desgarrar nuestra tranquila y aburridora existencia de finalidades imaginadas. El acento no está en la irrupción inesperada de las casualidades, sino en la fuerza que las produce o en lo realmente imprevisto de nuestras acciones. Así regresamos al problema de las motivaciones que estudiamos con el §129 de Aurora. '¡Nosotros mismos producimos los azares!', parece exclamar Nietzsche. De nosotros saldría la fuerza para torcer nuestros caminos. La referencia que hacemos a A, §129 se ve justificada porque en el §130 Nietzsche regresa sobre el tema de las motivaciones de orden inconsciente, planteado ya en aquel aforismo; esta vez, esas motivaciones producen el mundo de las causas finales y la razón. Pero todavía queda pendiente la cuestión acerca de la naturaleza de la fuerza brutal o, en otras palabras, a qué terminan obedeciendo nuestras causas finales y nuestra razón:

¡Y no todo lo que llamamos finalidad es tal, y mucho menos es voluntad todo lo que designamos con este nombre! […] Tal vez no haya más que un único reino, quizá no haya voluntad ni causas finales, acaso no son más que producto de nuestra imaginación. (A, §130)

¿El único reino existente es, pues, el del azar? Nietzsche, en una especie de preludio de su formulación del eterno retorno de lo mismo, que se cumplirá a partir de La ciencia jovial y tendrá su mejor expresión en Así habló Zaratustra, establece que ese único reino es el de la necesidad y que nosotros mismos somos jugadores que tiramos constantemente los dados, indefinidamente, con férrea necesidad. Quizá en las apuestas de nuestra existencia, según este planteamiento

de Nietzsche, “hasta en nuestros actos más intencionados, lo único que hacemos es jugar el juego de la necesidad” (A, §130, énfasis agregado); es “necesario”, así, que algunas jugadas adquieran la apariencia de la finalidad y de la sensatez [Vernünftigkeit]. ¿De qué depende esta necesidad? El filósofo aquí hila fino, porque lo que parece una pura metáfora poética ya tiene, para nosotros, mucho sentido y constituye una excelente pista dentro del contexto de nuestra demostración. Aquí, como ya decíamos, se percibe una limitación humana, la imposibilidad de dar cuenta e, incluso, de determinar, por medio del intelecto, nuestras acciones. Para ir más allá de ese “quizá”, se precisaría haber sido huésped del inframundo y jugar a los dados con la misma Perséfone en persona. ¿A qué se puede estar refiriendo Nietzsche en A, §130?

Perséfone, la diosa del inframundo, es para nosotros otra referencia de Nietzsche al descenso que produce el cuestionamiento profundo de la moral, al descenso a la raíz de las propias seguridades, más allá, hacia las galerías de intrincados laberintos de nuestra interioridad. Pero la imagen de la jugada de dados no se refiere, según creemos, tan solo a una imagen para designar, apropiada y filosóficamente, el devenir, sino a la dinámica de la que podrían provenir nuestras mismas acciones, en el contexto que venimos construyendo hasta el momento: la batalla ya mencionada que adquiere ahora, en la reflexión nietzscheana, el carácter de un juego de dados y la necesidad de cada una de las apuestas. A este respecto, es pertinente citar una nota también de 1880 y que parece contener, en cierta medida, algunas formulaciones previas del §130 de Aurora.

Lo que constituye la nota 10[b37], escrita entre la primavera de 1880 y la primavera de 1881, parece una especie de lista de diversos temas, en la que se observa su estrecha relación con A, §130, como, por ejemplo, este apunte: “el mundo de la finalidad es en su totalidad una parte del mundo irracional carente de finalidad” (FP II, 10[b37] de 1880). La nota 10[b37] hace referencia al carácter de invención de las finalidades, como acabamos de ver en A, §130. Pero ahora queremos referirnos a dos pasajes de la misma nota de Nietzsche, que nos ayudarán a ampliar nuestra exposición del §130.

En el primer pasaje se afirma que, al valorar la vida intelectual o moralmente, la vida misma, se puede decir, sale perdiendo y, entonces, “vivir sería un asco”, de modo que lo mejor sería no valorar de esa manera el mundo, ante lo cual concluye Nietzsche: “también el individuo en conjunto es tan estúpido y tan inmoral como el resto del mundo, incluso el mejor de los individuos del mundo”

(FP II, 10[b37] de 1880). Con este pasaje se ratifica la idea de que, en cuestiones morales, la hipótesis o, si se quiere, la creencia en dos reinos es superflua; y frente a la idea de estimaciones de orden moral en la vida, la receta es la "indiferencia". De esta manera, en este mismo pasaje, se ratifican la crítica a la moral y dos ideas rectoras de Nietzsche que animan la misma crítica. La primera es que no existe un significado ético del mundo, pero tampoco los individuos poseen un carácter moral en sí, en tal sentido, existe un solo mundo; la segunda consiste en que, al dejar por fuera del mundo las valoraciones absolutas no solo de la vida, sino, sobre todo, de las acciones humanas, se elimina mucho sufrimiento superfluo, de ahí la necesidad de la indiferencia frente a valoraciones absolutas, como ya estudiamos en Humano, demasiado humano I.

El segundo pasaje de la nota 10[b37] reviste gran interés para nosotros, por cuanto nos abre un derrotero de reflexión que desarrollaremos a continuación. Este pasaje nos pondrá en el centro de nuestra investigación sobre el carácter mismo de nuestra interioridad y nos planteará de frente la relación que venimos rastreando entre fisiología y psicología:

Alabanza del mundo muerto. Los impulsos [Die Triebe] y su desarrollo [Entwicklung] muestran en última instancia su sinrazón, se contradicen (en forma de intelecto al que no le gusta la vida [Dasein]), como su dolor lo demuestra.

Nuestra perspicacia [Klugheit] está a la altura [gewachsen] de la vida. (FP II, 10[b37] de 1880)

En este pasaje volvemos a encontrar la inconmensurabilidad o, si se quiere, la discrepancia entre el intelecto con sus pensamientos acerca de la vida y la vida misma, esta vez en la forma de impulsos, que ya veíamos aparecer en Humano, demasiado humano. La primacía parece estar en la existencia [das Dasein], porque, como veíamos al final de A, §130, en la jugada de dados en que consiste nuestra existencia, hasta los actos que creemos más intencionados obedecen a la férrea necesidad con que esta se afirma; en este pasaje se nos señala el corazón mismo de esa dinámica de la vida: el desarrollo, la evolución, la producción misma –porque todo esto significa la palabra alemana Entwicklung– de los

impulsos. No obstante, es la vida misma de los impulsos la que entra en contradicción, pues al intelecto, producto de los impulsos, “no le gusta la vida”, como se lee en el pasaje citado. También aquí los impulsos se constituyen en los motivos, pues son sus propias contradicciones –más arriba hablamos de lucha– las que terminan por decidir. Creemos que estos impulsos, junto con su evolución, es decir, como veremos en lo que sigue, su batalla, constituyen la fuerza de los gigantes sobre la que nos interrogamos más arriba. En el pasaje, esa contradicción se enuncia en la forma de “intelecto”, pues a este no le gusta la existencia, la interpreta en forma de un mundo de fines y cree poder determinar su acción en un mundo como ese, intentando proscribir las casualidades propias de la existencia –en tal sentido, actúa con suma torpeza–. La primacía de la existencia es, pues, la primacía del desarrollo de los impulsos, con todo y sus contradicciones. Esta existencia, sospechamos, es de un orden diferente al del intelecto y esta sería la razón que lleva a Nietzsche a ser tan escéptico respecto de alcanzar una comprensión de la acción.

En el pasaje citado de la nota 10[b37], otro aspecto no menos relevante llama la atención para nuestra investigación, y es el que se refiere al dolor o al sufrimiento, el cual, por ahora, solo podemos dejar enunciado: la contradicción en la evolución de los impulsos es dolorosa, aspecto que ratifica nuestra asimilación de la contradicción a la lucha sobre la que tratamos cuando expusimos el §129 de Aurora.

En el pasaje arriba citado de la nota 10[b37], se pueden señalar otras dos cosas importantes: la primera, la sinrazón y la falta de fines en el desarrollo de los impulsos. Lo que es curioso es que si tomamos en serio lo expuesto en A, §130, a propósito de las fuerzas gigantes que desgarran nuestro mundo de causas finales, esta sinrazón de la evolución de los impulsos es la que produce, no obstante, nuestro mundo de causas finales y de razón. La segunda cosa aparece en la frase final de la nota 10[b37]: el intelecto no es el residuo espurio de la vida. La palabra Klugheit, traducida por ‘perspicacia’, puede también significar ‘inteligencia’ o ‘buen sentido’, pero también ‘sagacidad’. Así, la Klugheit parece estar a la altura de la existencia, porque la sagacidad es producto de la existencia misma y puede hacerle frente a la vida.

Una vez logradas estas precisiones sobre el tema de la voluntad, a partir del examen de los §§129 y 130 de Aurora, es preciso derivar dos conclusiones. La primera, ratificando que el acto voluntario no es tan voluntario como pensamos, que, como Nietzsche afirma en una nota de 1880, la ‘acción voluntaria’ es un

“concepto negativo”: lo positivo que se nombraría con acción voluntaria, los fines, es, dice Nietzsche, “un error”. El concepto positivo es ‘involuntario’. Lo que llamamos acciones voluntarias consiste, con más precisión, en “dos acciones involuntarias que se suceden en el tiempo, un movimiento cerebral al que sigue un movimiento muscular, sin ser su efecto” (FP II, 1[66] de 1880). Esta imposibilidad de un acto propiamente voluntario no es solo signo de una especie de actividad inconsciente, es más una muestra de que una volición es un fenómeno complejo, como más tarde, en La ciencia jovial y en Más allá del bien y del mal[15], Nietzsche tratará de establecer; así mismo, esta imposibilidad indica que ahora debemos estudiar la forma como el cuerpo interviene o qué papel juega dentro de este proceso que produce una acción –pues se habla de evolución de impulsos, de movimiento cerebral y de movimiento muscular–. Por el momento, podemos decir que el papel de los impulsos y su dinámica ya hacen referencia a la interrelación entre lo fisiológico y lo psicológico, como señalaremos a continuación cuando estudiemos el difícil aforismo §119 de Aurora.

La segunda conclusión se refiere a la presencia de fuerza en la realización de una acción. Sin estar nombrado de esa forma en los §§129 y 130 de Aurora, este aspecto de la fuerza está presente en las descripciones de Nietzsche, y no solo porque en el §129 se refiera a una lucha o a una batalla o en el §130 se hable de ‘desgarrar’ o de ‘torpeza’ en el desgarramiento de nuestras redes –de nuestro mundo de causas finales y de razón–. La necesidad férrea de la que se habla en el §130 implica una coacción que, se puede decir, es efecto de una fuerza; al pensar que no hay sino un solo reino y no restringir la necesidad solo al nivel de la naturaleza, como pensarían los modernos, este aspecto de la fuerza, que unifica, en cierta medida, nuestra interioridad y la naturaleza, nos lleva a entender que no existe un significado ético del mundo ni un valor específico y absoluto de las acciones. Nietzsche tiene que pensar tanto la necesidad misma de las acciones como el punto de coincidencia entre el mundo y nosotros, y ambas exigencias se cumplen por el papel que desempeña la fuerza; aunque también vimos, en relación con la ya citada nota de 1880, 1[45], que la acción o, mejor, el carácter activo es una característica de todo lo vivo y, en tal sentido, es posible decir que lo activo requiere de fuerza, de coacción, así,

cuando no sabemos de qué somos verdaderamente capaces, hablamos de ‘voluntad’ [Willen]. Quien bien lo ve habla solo de tener que. Pasamos siempre

por alto algunas fuerzas [Kräfte] que son necesarias para un acto. (FP II, 2[8] de 1880)

Una actividad no es sino la descarga de una fuerza y, hablando con propiedad, las acciones según fines son muy escasas, dependen en su mayoría del hábito de repetir resultados al final de un proceso, de lo cual resulta la idea de causa y efecto, es decir, “hacemos algo con un propósito y esperamos que algo ocurra” (FP II, 1[127] de 1880); interpretamos el suceso como un acto voluntario, en la medida en que “experimentamos” de qué manera el juicio que establecemos “al querer [im Willen]” es correcto (cf. FP II, 2[8] de 1880) o, lo que viene a ser lo mismo, si ese juicio se corresponde con nuestra voluntad (cf. FP II, 1[127] de 1880). Queda, pues, un interrogante que tenemos que resolver a medida que vamos desarrollando nuestra investigación: ¿a qué orden pertenece la palabra fuerza usada por Nietzsche? ¿Tiene un sentido solo físico? ¿O nombra un fenómeno biológico? ¿Qué hay en ella que se amplíe en labios de Nietzsche hacia un sentido filosófico?

Con estas precisiones o, más bien, problemas acerca de la acción humana, entramos a examinar el decisivo §119 de Aurora, aforismo difícil por demás, donde se plantean no solo las cuestiones referentes a la nutrición de los impulsos, sino que queda al descubierto una forma de entender cómo está constituido lo humano.

Teoría general sobre la multiplicidad interna: Aurora, §119

Para iniciar este examen, quisiéramos precisar en este momento algo que hemos venido haciendo a lo largo de este escrito sin que lo hayamos justificado, y que ahora consideramos que es el momento de hacerlo explícito: traducimos la palabra alemana Trieb por impulso y no por ‘pulsión’ o ‘instinto’, como hacen diversos traductores, entre los que se cuenta Andrés Sánchez Pascual. En efecto, al traducir esa palabra alemana por la española ‘pulsión’, puede haber, por lo menos en nuestro idioma, una confusión con su uso por parte de Freud, como bien lo anota José Jara (1998, pp. 194-195), pues cargaría la significación hacia la mera energía psíquica. Tampoco la traducimos por ‘instinto’, porque Nietzsche usa también la palabra alemana Instinct y, en muchas de las ocasiones,

lo hace para designar una relación entre impulsos, como pasa, por ejemplo, con el uso de “instinto de conservación” en la Ciencia jovial a partir del §1, para designar una actividad a la que se han dedicado los hombres durante buena parte de su historia, por lo que dicho instinto se ha vuelto “viejo, fuerte, implacable e insuperable” y ha adquirido con el tiempo un carácter esencial en nuestra especie, compuesto de diversos tipos de impulsos –‘buenos’ o ‘malos’–, en cierta forma benéficos para la conservación de le especie (cf. CJ, §1). El mismo José Jara, al traducir el §1 de la Ciencia jovial, traduce indistintamente las palabras Trieb e Instinct por “instinto”, sin atender a un matiz introducido por Nietzsche cuando, para referirse al instinto de conservación, usa Instinct y cuando habla de los múltiples impulsos que, asociados, están en función de la conservación de la especie, usa la palabra Trieb.

Para traducir Trieb, elegimos la palabra impulso porque, por las distintas acepciones que tiene en español, nos parece el término más apropiado para recoger el uso dado por Nietzsche a este vocablo en la mayoría de los contextos. Trieb, en el diccionario alemán-español Langenscheidt, aparece con los equivalentes castellanos ‘brote’, ‘retoño’, pero también ‘impulso’, ‘instinto’. Las acepciones de ‘impulso’ en el DRAE son “acción y efecto de impulsar”, “instigación”, “sugestión”, “fuerza que lleva un cuerpo en movimiento o en crecimiento” y “deseo o motivo afectivo que induce a hacer algo de manera súbita, sin reflexionar”. Así pues, en esas distintas acepciones de la palabra, la nota común parece ser el carácter primitivo del impulso y que, en su movimiento, no media una reflexión; de hecho, la raíz latina impulsus indica algo parecido, se puede traducir por “choque”, “golpe”, “incentivo”, “estímulo”. Esto lo ratifica también el uso cotidiano de la palabra, que resalta el aspecto primitivo del impulso; así, por ejemplo, cuando se califica a alguien de ‘impulsivo’ se quiere hablar de una persona que no es reflexiva y actúa con fuerza y sin calcular las consecuencias de sus actos. No traducimos la palabra Trieb por ‘brote’ o ‘retoño’, que son las primeras posibilidades que da el diccionario alemán-español, porque no recogen la idea de fuerza y energía de la que está cargada la palabra alemana en el uso de Nietzsche. Ahora bien, como Nietzsche no es completamente uniforme en el uso de las palabras, en muchas ocasiones se entiende que, por lo común, algunos traductores viertan las palabras Trieb e Instinct por ‘instinto’ indistintamente, forma propiciada por el mismo Nietzsche cuando, por ejemplo, en el ya citado fragmento póstumo 23[12] de 1876 usa la expresión Erhaltungstrieb, pues en el contexto se ve con claridad que es conveniente traducirla por “instinto de conservación” y no por ‘impulso de conservación’.

Instinto en español puede tener un significado parecido a impulso, como, por ejemplo, cuando en el citado DRAE se da una acepción muy cercana a la que se ha dado para impulso, pero es de un uso antiguo: "instigación o sugestión"; sin embargo, las otras acepciones apuntan a cierto grado de elaboración en el móvil primitivo de un acto. Ahora sí entremos en materia.

El §119 de Aurora podría considerarse una especie de formulación previa del funcionamiento de la voluntad de poder, por ejemplo, muy cerca, entre otros, de varios aforismos de Más allá del bien y del mal, como el §6, citado ya en la primera parte de este escrito, o como los §§19 o 36 de esa misma obra. Sin embargo, el espíritu que ha animado nuestra búsqueda de la relación entre fisiología y psicología ha sido el de mantenernos siguiendo el recorrido mismo de Nietzsche a partir del periodo medio de su pensamiento, recurriendo lo mínimo a la obra posterior: primero, con el fin de evitar ver su obra a la luz de nociones y conceptos ya decantados y, segundo, con el fin de rastrear la génesis de estos mismos conceptos antes de su refinamiento filosófico, percibiendo en nuestro recorrido una filosofía en su propio proceso de elaboración y transformación, como es la del propio Nietzsche. Por eso quisiéramos ahora hacer una exposición de este aforismo por partes y extraer de su lectura los problemas que se plantea Nietzsche y la tesis de donde surgen.

El aforismo se puede dividir en las siguientes partes: 1) introducción acerca del desconocimiento de las leyes que rigen la nutrición de los impulsos; 2) descripción del funcionamiento de la nutrición o satisfacción de los impulsos, donde Nietzsche recurre a la inquietante comparación de nuestra existencia con un pólipo; 3) la satisfacción de los impulsos por medio del sueño y su diferencia con lo que sucede en el estado de vigilia; 4) de esta comparación surgen algunas preguntas referentes a la interpretación, cuya formulación sugiere una hipótesis de gran riqueza sobre la relación entre la fisiología y la moral; 5) ejemplo de una misma vivencia en dos momentos diferentes y 6) a manera de conclusión, unas preguntas que nos ponen en la línea de una conjetura sobre nuestras vivencias. Este texto de Nietzsche permite, como muchos otros, una división de este estilo; no obstante, su extensión –de casi cuatro páginas en la edición alemana– y el cuidado con que escoge los ejemplos, las preguntas que formula y las posibles respuestas que se seguirían, hace posible pensar que, más que un aforismo, está escrito como un pequeño estudio acerca del funcionamiento de los impulsos, por lo cual es necesario seguirlo paso a paso.

Lo más evidente, al comenzar a leer el texto, es su título Erleben und Erdichten,

sobre el que Germán Cano,[16] recurriendo a una costumbre originada por Ortega y Gasset, dice que la primera expresión –Erleben– se traduciría por ‘vivenciar’ o ‘experimentar’ y Erlebnis por ‘vivencia’; sin embargo, escoge traducir Erleben por ‘vivencia’, llamando la atención sobre el sentido que, según él, subraya Nietzsche de ‘experiencia interior’ no solo en este aforismo, sino en otros muy cercanos a este en el mismo libro. R. J. Hollingdale, en su traducción al inglés de Aurora, traduce Erleben por ‘experience’ (2006). Por su parte, Eric Blondel y el equipo de traductores al francés de Aurora traducen el verbo sustantivado Erleben por ‘vivre’, subrayando la proveniencia del verbo transitivo erleben de leben, ‘vivre’, ‘faire l’expérience vécue’ (2012). Al español, también podríamos traducir esa palabra como ‘vivir’, pero no queremos que se entienda solo en el sentido biológico. Ahora bien, es de destacar que los traductores franceses, para la editorial Flammarion, hayan querido subrayar el parentesco del verbo sustantivado Erleben con el verbo leben. Preferimos, pues, que Erleben tenga el significado de ‘vivencia’ o ‘experimentar’, pero sin restringir su significado, como querría Germán Cano, a una mera experiencia interior, pues ya veremos que en el §119 se plantea una forma de relación particular entre lo ‘interior’ y lo ‘exterior’ o entre ‘adentro’ y ‘afuera’. En cuanto al otro verbo sustantivado, Erdichten, estamos de acuerdo con la traducción de Germán Cano por ‘ficción’, sin descuidar su proveniencia del verbo transitivo dichten, ‘componer’, ‘hacer versos’.

1. Lo que hemos llamado “introducción”, en el §119 de Aurora, comienza con dos afirmaciones, una explícita y otra implícita. La primera se refiere a que por más que alguien busque un conocimiento exhaustivo de sí mismo, ello tiene un límite: no llega a formarse una “imagen” completa “del conjunto de impulsos [der gesammten Triebe]” que lo constituyen. La segunda afirmación está implícita y ya se deja ver: una persona tiene un conjunto de impulsos que constituyen su ser. Se reafirma la característica que antes ya encontrábamos de la constitución de la interioridad: la multiplicidad. Solo que aquí esta es de impulsos. A continuación, Nietzsche enumera ciertas características de este conjunto de impulsos, que no son menos importantes que su multiplicidad, en especial dos que se refieren al aspecto numérico: los impulsos se podrían contar –tienen un número– y, por lo mismo, se los puede nombrar; las otras tres características se refieren a lo que podríamos llamar un aspecto cualitativo de los impulsos: su “fuerza”, que aparece en pareja con el número –[ihre Zahl und Stärke]–, “su flujo y reflujo” – característica que es también una metáfora de orden marítimo, pues Ebbe und Fluth puede significar ‘bajamar y pleamar’, refiriéndose a los cambios de la marea– y “su jugar y responder [ihr Spiel und

Widerspiel unter einander]". Observamos que las características que denominamos cualitativas tienen más que ver con relaciones recíprocas que con rasgos puramente individuales, incluida su fuerza, pues esta ya dice alguna forma de relación. En tal sentido, Nietzsche nombra una última característica: "las leyes que rigen su nutrición". Este último rasgo de los impulsos es, por encima de los otros, el más desconocido y supone que estos obedecen a unas leyes de nutrición, es decir, que se satisfacen de acuerdo con algún tipo de legalidad o su desarrollo respondería a una dinámica de satisfacción, carácter enfatizado, según creemos, por las características cualitativas. En tal sentido, no podríamos descartar del todo la traducción de Trieb por 'retoño' o 'brote', pues se requiere de una fuerte tendencia para que una cosa despunte. Pero, paradójicamente, este rasgo de las leyes de nutrición es el más desconocido y puede ser el más importante –Nietzsche subraya nutrición [Ernährung]–, por esa razón valdría la pena intentar su examen. Es lo que nos parece que, en principio, hace Nietzsche en A, §119.

2. Ahora bien, ese desconocimiento se puede deber a que la nutrición "es una obra del azar [ein Werk des Zufalls]" (A, §119). Esta afirmación de Nietzsche nos lleva a la segunda división del aforismo. El azar, en este caso, no vendría a tomar el lugar de una legalidad que, a pesar de sernos desconocida, sí sería una pieza que, como un principio, tendría sus propios engranajes: "si vosotros sabéis que no hay fines, entonces sabéis también que no hay azar: puesto que solo en un mundo de fines tiene sentido la palabra 'azar' [Zufall]" (CJ, §109). Al español, la palabra alemana Zufall también puede ser traducida como 'casualidad'. El DRAE nos da la siguiente definición de 'casualidad': "combinación de circunstancias que no se pueden prever ni evitar". Esta definición bien podría darnos la idea que Nietzsche quiere expresar en lo que sigue. La nutrición de los impulsos depende, en cierta forma, de la inestabilidad de nuestras vivencias, de tal modo que la relación que supone el proceso de alimentación de los impulsos depende, por una parte, de la fuerza y de la necesidad de un impulso y, por otra parte, del movimiento cambiante de las vivencias. A continuación, Nietzsche parece describir una manada de perros hambrientos queriendo saciarse con lo primero que encuentren:

Nuestras vivencias cotidianas arrojan bien a uno, bien a otro impulso, una presa que él agarra con avidez [die er gierig erfasst], pero el vaivén total de esos sucesos [dieser Ereignisse] permanece fuera de toda conexión racional [allem

vernünftigen Zusammenhang] con las necesidades de nutrición [Nahrungsbedürfnissen] del conjunto de los impulsos, de forma que siempre ocurrirán dos cosas: mientras unos se atrofiarán, otros estarán sobrealimentados. (A, §119)

Pero, además de la descripción antes mencionada, el pasaje insiste en dos aspectos. El primero se refiere a que las vivencias son sucesos cambiantes, de los que se pueden alimentar los impulsos, es decir, se constituyen en un afuera de estos últimos: algo con lo que se pueden alimentar. La nutrición, en tal sentido, no depende solo de la energía interna que busca alimentarse; expresa, antes bien, la relación de los impulsos con un ir y venir de circunstancias que les arrojan presas –de cualquier clase, como quedará claro más adelante– para que se sacien o de las que pueden esos mismos impulsos tomar algo para alimentarse. El segundo aspecto precisa más el primero, ya que, más allá de lo que podría pensarse, no existe una conexión racional [vernünftig] entre aquello que sucede –nuestras vivencias– o aquello que es arrojado y lo que requieren para nutrirse el conjunto de los impulsos; con este segundo aspecto se ratifica que no existe propiamente una legalidad de la nutrición: la relación no obedece a una correspondencia entre ambos términos, es casual. De ello resulta que lo exterior está en constante cambio y no hay algo específico en ello que alimente en concreto a uno o a otro impulso, por lo cual hay que entender también que los impulsos, en su conjunto, no obedecen a una especie de legalidad que los defina, salvo las necesidades de la nutrición, que son eso, puras necesidades, sin un objeto específico que sacie su hambre.

No se trata, como ya se observa en el pasaje, de una jauría de perros –aunque se podría pensar así–, pues la forma como Nietzsche lo expresa indica, más bien, la urgencia de las necesidades por ser saciadas y lo fortuito del alimento arrojado por “nuestras vivencias cotidianas”. Respecto de la urgencia de las necesidades, hay un fragmento póstumo de 1880 en el que, hablando de la nutrición, Nietzsche no considera que desde el principio el alimento haya sido solo natural, “pues originariamente muchas cosas sabían peor y le resultaban [al hombre] ‘antinaturales’, cosas que, no obstante la penuria [Noth] le obligaba a comer”; existe algo más originario, “la coacción [der Zwang]” de esa penuria (FP II, 3[7] de 1880). Este aspecto de la nutrición nos aclara muy bien lo que llamamos urgencia de las necesidades, pues es el carácter coactivo y perentorio con que una necesidad de alimentarse apremia; se subraya, así, la fuerza que busca ser

saciada o descargada.

Ahora bien, sí hay una metáfora que proviene de la zoología y que, a nuestro entender, es inquietante: Nietzsche se refiere a los impulsos como los tentáculos de un pólipo, pues nuestra existencia es comparable a este celentéreo. Es importante recordar que, en tanto celentéreos, los pólipos poseen una gran cavidad estomacal y alrededor del orificio buco-anal se ubican unos tentáculos encargados de atrapar a sus presas y de defenderlos. Las vivencias cotidianas, de acuerdo con Nietzsche, se encargan de hacer crecer y fortalecer unos tentáculos, pero, también, de atrofiar otros, esto se debe, en buena parte, a la inestabilidad de los dos términos de la relación o, mejor, a lo fortuito de dicha relación: "nuestras experiencias [unsere Erfahrungen], como ya se dijo, son en este sentido medios de alimentación esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está saciado" (A, §119). A esto se agrega que el crecimiento completo del pólipo será tan azaroso como lo es su devenir [sein Werden]. De acuerdo con esto, Nietzsche piensa que el azar es cruel, por cuanto aquello que se arroja como alimento podría no favorecer el desarrollo de un impulso, atrofiándolo, de modo que agosta o favorece cualquier impulso; si un impulso no encuentra nada en lo que se le ha arrojado puede, incluso, llegar a morir.

Nuestra existencia es, pues, parecida a un pólipo. Pero, ¿en qué sentido?

Lo cierto es que Nietzsche está comparando los impulsos con los tentáculos de un pólipo. Schopenhauer, en El mundo como voluntad y representación, capítulo 19 de los "Complementos", establece que "el apetecer [Verlangen], el desear, el querer o el aborrecer, el rehuir y el no querer son inherentes a toda conciencia: el hombre tiene todo esto en común con el pólipo" (2010, pp. 227-229). Según él, no podemos demostrar que haya fenómenos de conocimiento en el animal o, por lo menos, no es posible saber con certeza de qué clase serían esos fenómenos, aquí solo caben las generalidades. Por el contrario, lo que podemos establecer, incluso a priori, es que "lo que se encuentra siempre en toda conciencia animal, por muy imperfecta y débil que sea esta, es el inmediato apercibimiento de una apetencia [eines Verlangens] así como de su alternativa satisfacción e insatisfacción en muy distintos grados" (Schopenhauer, 2010, pp. 227-229). Más allá de una posible influencia directa de Schopenhauer en Nietzsche, en torno al funcionamiento del pólipo, y más allá de las implicaciones metafísicas sobre la Voluntad que puede sacar el primero acerca del deseo de satisfacción propio de los animales, Nietzsche, sin aceptar la trascendencia de la voluntad, estaría

dispuesto a afirmar un tipo de impulsos en nuestra existencia o, más bien, una clase de relación con lo que nos rodea del tipo enumerado por Schopenhauer en el primer pasaje citado en este párrafo y que amplía el último pasaje citado de A, §119. Se trata de impulsos cuyo funcionamiento tiene la forma de una búsqueda de satisfacción; ahora bien, Schopenhauer dice que son inherentes a toda conciencia o, se podría decir, son una forma rudimentaria de conciencia; en Nietzsche, por su parte, se pueden enumerar y nombrar, pero su funcionamiento no parece ser consciente.

No podemos afirmar que en el §119 de Aurora Nietzsche trate ya la voluntad de poder, pero la comparación con el pólipo y su apetito de satisfacción le permite ganar un lenguaje para referirse al funcionamiento de los impulsos; de manera tal que la satisfacción puede ser "ejercitar su fuerza", "descargarse de ella" o la "saciedad de un vacío" (A, §119). Ahora bien, Nietzsche dice de estas expresiones que son metáforas, como si por el momento no quisiera casarse con una única manera de entender lo interno o, por lo menos, no quisiera hacerlo con el lenguaje de la voluntad de corte schopenhaueriano del puro deseo de satisfacción, sino que resalta el desconocimiento de la dinámica de los impulsos. Ahora bien, en este último sentido, adquieren significado los términos de ese lenguaje figurado: vacío que se pretende llenar, fuerza que se ejercita en ese menester; en otras palabras, se quiere dar la idea de una dinámica, pero, como es lenguaje figurado, no se trata de un mero sentido físico, antes bien, esas expresiones están un poco más cerca del lenguaje biológico –los tentáculos del pólipo y sus funciones o el vacío que es un símil de la cavidad estomacal–. Una vez ganada esta descripción, pasemos a estudiar la tercera parte de nuestra división del §119 de Aurora.

3. Establecido ya el deseo de satisfacción de los impulsos, Nietzsche pasa a considerar qué tipo de alimentación puede llenar ese deseo. Es así como diferencia entre las vivencias experimentadas en el transcurso del día y las que se dan cuando dormimos. Lo primero que hay que decir es que cualquiera que sea la situación en que nos encontremos durante el día, cualquier circunstancia dada puede servir de alimento para satisfacer un impulso. Ahora bien, ya aludimos a la crueldad del azar; pues bien, ahora se afirma que, "en la mayoría de los casos", no se encuentra nada que satisfaga la sed de un impulso, y este tendrá que esperar un poco más de tiempo y, en caso tal, se podrá debilitar o, si pasa largo tiempo –Nietzsche habla de días o de meses–, se llegará a secar como una planta sin agua.

La medida más alta de esa ansia de satisfacción la daría una urgencia parecida a la del hambre, que no se satisface con simples alimentos soñados. No deja de ser interesante que las situaciones producidas en estado de vigilia impongan un límite –propio de lo fortuito de las experiencias– a la satisfacción de los impulsos, pues, como acabamos de mostrar, Nietzsche observa la precariedad del alimento que se le lanza a los impulsos. En este último sentido, la comparación con el pólipo se hace más evidente porque, como se sabe, este animal o, mejor, la parte viva de los corales en el mar depende del vaivén del agua que trae alimento y que los tentáculos pueden atrapar o no; así pues, el pólipo, como metáfora de la relación entre entre los impulsos y su alimento –nuestras experiencias–, expresa lo fortuito o azaroso de dicha relación, lo mismo que lo fortuito de la vida de esa especie de organismo que viene a constituir nuestra interioridad, por su aleatoria relación con lo exterior. No obstante, a pesar de este tipo de relación insegura con el alimento, el sueño, con los particulares alimentos que proporciona a los impulsos, viene a solventar la escasez diurna con sus alimentos soñados.

Una vez alcanzado este nivel de profundidad en su análisis, Nietzsche le da un giro importante al aforismo porque va a establecer que “los llamados impulsos morales se satisfacen precisamente así” (A, §119), con alimentos soñados que son imaginaciones, ficciones, creaciones poéticas –estos son significados del sustantivo alemán Erdichtung que viene del verbo dichten, ‘componer’, ‘hacer versos’, y cuya proveniencia carga de significado buena parte de A, §119–. El sentido moral que se abre con esta afirmación nietzscheana en este lugar no es, sin embargo, el único significado general de las hipótesis que en él se exponen. A nuestro entender, existen en él, en primer lugar, una hipótesis sobre el funcionamiento de la fisiología y sus relaciones con nuestras experiencias y, en segundo lugar, una hipótesis sobre un tema que a Nietzsche le preocupa por esta época: las relaciones de los procesos fisiológicos y las funciones fisiológicas con la moral (cf., por ejemplo, FP II, 2[55] y 2[63] de 1880). Estas dos hipótesis corren paralelas en el aforismo, porque están implicadas en lo que en él se dice. Así, después de enunciar una posible relación entre los impulsos morales con los alimentos producidos en el sueño y antes de construir el problema, Nietzsche precisa con más detalle el sentido de la diferencia entre el estado de vigilia y el del sueño. Se hace, pues, las siguientes preguntas que buscan dar mejor con la función del sueño en la satisfacción de los impulsos:

¿Por qué el sueño de ayer estaba lleno de tanta ternura y de lágrimas, el de anteayer resultó divertido y desbordante, y otro más lejano aún, era aventurero y en una constante búsqueda tenebrosa? ¿Por qué razón en este sueño disfruto de la belleza indescriptible de la música y en aquel otro vuelo y me suspendo por encima de las cimas de las altas cumbres, con la fruición del águila? (A, §119)

Considerando estas preguntas, Nietzsche introduce con mayor contundencia los procesos fisiológicos que intervienen en la satisfacción de los impulsos. El contenido de los sueños corresponde, como en los ejemplos citados, a ficciones [Erdichtungen] suscitadas por nuestros estímulos nerviosos [Nervenreize], que, en este caso, satisfacen nuestros impulsos de ternura, de broma, de aventura, o "nuestro deseo de música" y de montaña.

El tema del papel de los estímulos nerviosos no es una preocupación nueva en Nietzsche. Ya en el escrito Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, dictado a su amigo Gersdorff en el verano de 1873, pero no publicado –que vio la luz como escrito póstumo en 1903–, aparecen los estímulos nerviosos como el inicio de una serie de interpretaciones y metáforas hacia la configuración paulatina del lenguaje y de los conceptos. Este proceso obedece a un estar trocando "perpetuamente ilusiones por verdades [Illusionen für Wahrheiten]" (VM, §1), con lo cual Nietzsche establece la crítica a la verdad desde dos ángulos: uno, si se quiere, desde lo sociológico y lo contractual, y otro, desde el orden del conocimiento y del origen del lenguaje. El primer ángulo se refiere a que la verdad provendría de un acuerdo comunitario sobre la verdad de las designaciones, donde se distribuyen verdad y mentira de acuerdo con la referencia obligatoria a dichas designaciones. Así, el ser humano "desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida; es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas" (VM, §1).

De esa manera, el primer paso hacia la "consecución" del impulso hacia la verdad [Wahrheitstriebes] –impulso que no es, sin más, una búsqueda desinteresada de la verdad– es un "tratado de paz" que busca un consenso en las designaciones. Así las cosas, el lenguaje no nace de la coincidencia entre las designaciones y las cosas. De esta sospecha surge el segundo ángulo desde el que se critica la verdad: la correspondencia entre los términos y las cosas puede

que no tenga su base en la lógica y la razón.

El origen del lenguaje se debería, pues, al olvido y a la ficción: “Entre dos esferas absolutamente diferentes como son el sujeto y el objeto no hay causalidad, exactitud, ni expresión alguna, sino, a lo sumo, una relación estética, quiero decir una extrapolación indicativa, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño” (VM, §1).

El lenguaje no designa la cosa en cuanto tal ni sus características intrínsecas, pero al menos se limita a designar las relaciones de los seres humanos con las cosas, de manera tal que el punto de partida, para la formación del lenguaje articulado, es un estímulo nervioso que, después de producido, se extrapola en una imagen y esta imagen, a su vez, se extrapola después en un sonido articulado. En todo caso, el extrapolar de una esfera a otra se da por medio de metáforas y no de la designación directa, con lo que queda claro, para Nietzsche, el carácter metafórico y, por ende, poético del lenguaje. Se olvida, en primera instancia, “la experiencia originaria [Urerlebniss], única y por completo individualizada” (VM, §1) y el estímulo nervioso es extrapolado en imagen y esta, a su vez, en palabra; pero para la formación del concepto se da un proceso de generalización y petrificación de las imágenes en conceptos, “prescindiendo arbitrariamente de [las] diferencias individuales” (VM, §1). Con el concepto se iguala, así, lo no igual, se proporciona un esquema muerto –como un “columbarium romano”– para designar una supuesta y “enigmática x de la cosa en sí”; pero Nietzsche asimila el uso de los conceptos, formados de esta manera, a dados con los que se juega a usar cada pieza tal y como está marcada, a la manera de una tautología que busca por detrás de las cosas aquello que de antemano se ha puesto en ellas. Se olvida, pues, el carácter metafórico del lenguaje; pero, junto con el compromiso adquirido socialmente de “emplear las metáforas usuales”, los hombres se olvidan de esta situación originaria y mienten inconscientemente, de ello proviene el impulso hacia la verdad: “justamente gracias a esa inconsciencia, gracias a ese olvido [el ser humano] llega al sentimiento de la verdad […] Somete su obrar como ser racional al señorío de las abstracciones” (VM, §1). De esa forma, el impulso hacia la verdad no lleva a un conocimiento desinteresado; más bien, Nietzsche lo explica aquí dentro de lo que llama “un movimiento [Regung] referente a la verdad”, que se puso en marcha cuando, por necesidad o por aburrimiento, los hombres requirieron de un tratado de paz para vivir gregariamente y, por tal razón, de una convención para designar las cosas.

Así, en este contexto, aparecen los estímulos nerviosos como el arranque inicial de ese "ejército de metáforas" que, en movimiento, constituirán la verdad; a partir de este hecho fisiológico y natural se desencadena ese extrapolar entre las dos esferas por completo distintas del sujeto y el objeto. Los estímulos nerviosos son nuestra experiencia completamente originaria e individual de la que parte ese movimiento hacia la verdad, en el que consiste el impulso hacia la verdad: "Las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal" (VM, §1).

Así, en la medida en que el movimiento hacia la verdad se va dando, se olvida paulatinamente que el concepto, "óseo y cúbico como un dado" y, por lo mismo, "versátil", no es sino "el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un estímulo nervioso en imagen es, si no la madre, en todo caso la abuela de todos y cada uno de los conceptos" (VM, §1). El factor psicológico del olvido que se estudia en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en su función cultural de decantar un uso inconsciente y comunitario de los términos y de fijarlos en un ámbito donde se debe decir la verdad –es decir, mentir socialmente pero de forma inconsciente–, nos proporciona la piedra angular de la crítica de Nietzsche al pensamiento conceptual y a la filosofía. En este contexto, los conceptos no son meras abstracciones, sino relaciones producidas por los hombres (cf. FP I, 23[43] de 1872-1873), sin las cuales el impulso hacia la verdad y la construcción del edificio de la verdad no se habrían producido y no tendrían razón de ser. Es de este modo como Nietzsche se pregunta "¿qué es, pues, la verdad?", a lo que responde: "Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias" (VM, §1).

Con esta sucinta presentación del temprano texto de Nietzsche, hemos querido establecer dos preocupaciones importantes del autor, anteriores al llamado periodo medio. La primera se refiere a la primacía y al acceso inmediato que tenemos de nuestra organización corporal, como lo demuestra la insistencia del propio Nietzsche en que el punto de partida hacia la configuración del pensamiento conceptual son los estímulos nerviosos, que, de por sí, constituyen una forma de relación humana inmediata, individual e irreductible con las cosas, aunque en el proceso se llegue a olvidar dicha inmediatez. La segunda hace referencia a que la crítica a la verdad no se establece en el ámbito puramente

gnoseológico de la puesta en cuestión de sus contenidos; antes bien, se puede hacer una crítica a la verdad porque esta es inseparable del contexto cultural y, por lo tanto, moral en el que se configura el impulso hacia la verdad. Este contexto amplio, que es más una preocupación filosófica típica nietzscheana, nos proporciona una clave interesante para comprender la afirmación que aparece en el §119 de Aurora, según la cual los impulsos morales se satisfacen con ficciones, como ya enunciamos antes, la fisiología y la moral vuelven a aparecer en este aforismo como una auténtica preocupación para un pensamiento que se interroga por aquello que ha constituido la cultura.

Ahora, antes de volver plenamente sobre A, §119, quisiéramos complementar la razón de este desvío por Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La primera preocupación por el carácter irreductible de la organización corporal se puede rastrear muy temprano en Nietzsche, cuando lee, en 1866, la recién publicada obra Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, escrita por Friedrich Albert Lange. Las fuentes kantianas presentes en el joven Nietzsche, de acuerdo con Jörg Salaquarda y Jesús Conill, no le vienen únicamente de su lectura de Schopenhauer, también el enfoque crítico que comienza a darse en él procede de la ampliación de la crítica kantiana aportada por la lectura de Lange, que, además, le permite a Nietzsche tomar distancia del propio Schopenhauer (cf. Conill, 1997, pp. 27-28; Salaquarda, 1978, 236-260). Jesús Conill aporta la siguiente referencia de la Historia del materialismo de Lange, significativa para comprender el contexto en el que se produce dicha ampliación de la crítica kantiana: “La fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desarrollado […], y el sistema kantiano puede ser considerado por así decirlo como un programa para nuevos descubrimientos en este terreno” (Lange citado por Conill, 1997, p. 28).

De acuerdo con el mismo Conill, de lo que se trata en Lange es de “una defensa del hombre entero”, es decir, se trata de reconocer o, mejor, desarrollar una crítica que considere como factor determinante la organización física del hombre (1997, p. 28). Así parece haberlo entendido el propio Nietzsche, quien hacia finales de agosto de 1866 le escribe a su amigo Carl von Gersdorff el siguiente reporte detallado e ilustrativo de su lectura de Lange –citamos un pasaje largo de esa carta por considerarlo de gran interés para nuestra investigación–:

Hay que mencionar también a Schopenhauer, por el que siento todavía una

simpatía total. Lo que representa para nosotros me lo ha hecho ver con claridad hace poco otra obra, la cual a su manera es excelente y muy instructiva: Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente, de Fr. A. Lange, 1866. Aquí tenemos ante nosotros un kantiano muy ilustrado y un investigador de la naturaleza. Sus conclusiones se pueden resumir en las tres siguientes proposiciones:

1. El mundo de los sentidos es el producto de nuestra organización.

2. Nuestros órganos visibles (corporales [körperlichen]), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son solo imágenes de un objeto desconocido.

3. Nuestra verdadera organización, por lo tanto, continúa para nosotros tan desconocida, como las cosas reales exteriores [Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge]. Tenemos siempre ante nosotros solo el producto de ambos.

Por consiguiente la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, nos es no solo desconocida, sino que incluso el concepto de la misma no es ni más ni menos que el último engendro de una oposición condicionada por nuestra organización, de la que nosotros no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia [unserer Erfahrung]. (C I, 517)

Lange, pues, representa, para Nietzsche, una prolongación de la crítica kantiana y un complemento importante a la filosofía de Schopenhauer. A este punto de vista, asumido en una época muy temprana por Nieztsche, Conill lo llama crítica fisiológica, para subrayar el carácter crítico de su filosofía que comienza a asumir, como punto de partida crítico, la fisiología, acerca de lo cual el mismo Conill dice que

de ahí surgió su intento de pensar ‘siguiendo el hilo conductor del cuerpo’, un programa de filosofía propio de ‘un médico filósofo’, que sea capaz de ofrecernos ‘una interpretación del cuerpo’ a partir de sus ‘síntomas’ y que no se dedique ya a la ‘verdad’ sino a la ‘salud’. (Conill, 1997, p. 28)

Este aspecto concuerda con el enfoque de la filosofía de Nietzsche que hemos ido descubriendo hasta este punto. Aquí esta referencia al papel de la fisiología complementa nuestra exégesis del §119 de Aurora. En este sentido, queremos llamar la atención sobre tres aspectos presentes en el pasaje de la carta de Nietzsche arriba citada.

Primero, la distancia de Nietzsche respecto de Schopenhauer en torno a la incognoscibilidad de la cosa en sí, evidente en este pasaje, a pesar de la admiración y respeto teórico que profesa, dado el tono de la carta, hacia el mismo Schopenhauer. Para este, la cosa en sí "solo podría darse en una autoexperiencia" (Conill, 1997, p. 27). Por su parte, Nietzsche afirma en el pasaje que la cosa en sí es incognoscible y el concepto que tenemos de ella está condicionado por nuestra organización fisiológica.

Segundo, nuestra experiencia [Erfahrung] parece ser el producto, de acuerdo con el numeral tres, de la relación entre nuestra organización y las otras partes del mundo fenoménico que no son nuestro cuerpo –numeral dos–.

Tercero, implícitamente, Nietzsche parece estar señalando la irreductibilidad de nuestra organización corporal a la hora de precisar nuestra relación con las cosas, sea en el orden gnoseológico o sea en el orden ontológico; de esta manera de tener en cuenta la fisiología resulta la necesidad para la reflexión crítica de hacer una consideración "del hombre entero" (Conill, 1997, p. 28).

A pesar de que Nietzsche, en el periodo medio, toma distancia de la filosofía schopenhaueriana y realiza una crítica a la metafísica, como estudiamos en Humano, demasiado humano, el enfoque fisiológico, tal como aparece esbozado en la temprana carta de Nietzsche a Gersdorff, continúa presente en este periodo. Además del enfoque fisiológico, en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, se establece de forma clara lo que Conill, apoyado en las investigaciones de A. Meijers sobre la relación entre la filosofía de Nietzsche y Gustav Gerber, llama crítica lingüística (cf. Conill, 1997, pp. 35-54). Este enfoque crítico ya lo hemos visto aparecer en diversas ocasiones, a medida que hemos ido estudiando las obras del periodo medio hasta aquí examinadas. Sin esa duda acerca del carácter de verdad de las palabras, los conceptos y su funcionamiento, no sería posible una crítica a la moral como la emprendida por Nietzsche explorando las cavernas de nuestra interioridad. En tal sentido, ya vimos el influjo oscurecedor de la intervención de la gramática y de las palabras en el momento de dar cuenta de nuestra interioridad y de intentar comprender su

multiplicidad –es bueno subrayar aquí que en esta manera de considerar el problema coinciden Nietzsche y Bergson.

Ahora bien, con el rodeo por Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y la carta a Gersdorff ganamos al menos tres cosas. Primero, la importancia que tiene para su filosofía crítica la irreductibilidad de nuestra organización corporal, atendiendo a la sugerencia de Conill sobre cómo este aspecto marcará toda la filosofía de Nietzsche desde muy temprano. Segundo, que no se puede entender la verdad como un producto desinteresado de un igualmente desinteresado impulso de conocimiento; de la verdad podemos rastrear su historia fisio-psicológica, producto del hombre "en cuanto sujeto artísticamente creador" (cf. VM, §1). Tercero, nuestra experiencia es el resultado de la interrelación entre nuestra organización corporal y el resto de las cosas del mundo –a este respecto, recordemos cómo Nietzsche, ya en Humano, demasiado humano I, §16, al rechazar la cosa en sí como esencia más allá de nuestra experiencia o mundo del fenómeno, propone rastrear la génesis de nuestras representaciones en la historia de los seres orgánicos y determinar su sentido ya no en esa esencia, sino en el valor que adquirieron las representaciones a lo largo de la historia que compartimos con el resto de lo que está vivo; antes que nada, entonces, nos une con el mundo una experiencia.

Deducimos de todo esto que la alusión de Nietzsche a los estímulos nerviosos y la importancia que les concede en el proceso de los impulsos para procurarse alimento, en A, §119, no es solamente una constatación simple de la irreductibilidad de la fisiología. Esta irreductibilidad proviene del hecho de que Nietzsche la encuentra comprometida en buena parte de la historia de la cultura y determina, incluso, la forma humana en que se ha configurado la verdad. Sigamos, pues, examinando este aforismo.

Los estímulos nerviosos nos dan una experiencia única y originaria, totalmente irreductible a nuestras ficciones, pero esas mismas ficciones producidas por los hombres procuran, de acuerdo con Nietzsche, un alimento más refinado que el proporcionado por las circunstancias que constituyen la experiencia diurna; esta última experiencia es muy limitada en lo que tiene que ver con la nutrición de los impulsos. Es así como las ficciones producidas durante el sueño

son interpretaciones [Interpretationen] de nuestros estímulos nerviosos durante el

sueño, interpretaciones muy libres, muy arbitrarias, de la circulación sanguínea, de la acción intestinal, de la presión de los brazos o de la ropa de cama, del sonido de las campanas de la iglesia, de la veleta, de los pasos de un noctámbulo o de otras cosas similares. (A, §119)

En este pasaje de Aurora se destaca esa unidad de experiencia o interrelación entre nuestro estado corporal y las cosas de afuera, que, como vimos, preocupaba desde joven a Nietzsche. De nuestros estímulos nerviosos, pues, que están en contacto directo con lo que está fuera de nuestro cuerpo, resultan interpretaciones, si se nos permite, fisiológicas, que se asocian a nuestras vivencias; y, en especial, en el estado de inconsciencia que se da durante el sueño, esas interpretaciones se caracterizan por su gran libertad. Para aclarar mejor la idea, Nietzsche introduce lo que creemos que es una metáfora teatral, porque, al contrario de lo que podría pensarse, al aparecer la palabra 'interpretación' y más adelante 'texto', no se trata sin más de una referencia textual, en tanto nuestras vivencias serían un texto a interpretar. Veamos.

Durante el estado de sueño entra una especie de personaje que se representa las causas de lo que allí se experimenta; Nietzsche llama a ese personaje "razón poética" [dichtende Vernunft]. Esta asume nuestras vivencias, aportadas por un estado muy concreto de nuestros estímulos nerviosos, como un "texto", dice Nietzsche, a ser interpretado de manera muy libre o imaginaria. Ahora bien, la metáfora es la de una puesta en escena teatral, donde la razón poética cada noche se representa de manera diferente el mismo texto, es decir, el estado concreto de nuestros estímulos nerviosos; el texto es el mismo no porque haya una especie de concatenación gramatical de los diferentes estímulos nerviosos, sino porque cada noche, al dormir, es probable que la posición del cuerpo y todas las circunstancias que lo rodean por lo común sean las mismas, de tal forma que, a partir de esta aparente igualdad, quien cambia es el intérprete y el texto no es un texto escrito, sino el de las múltiples relaciones de nuestra fisiología con el mundo o el hecho de que esas relaciones se pueden interpretar por procesos interiores. De la misma escena teatral que Nietzsche describe forma parte un suffleur –palabra francesa usada por el mismo Nietzsche proveniente del teatro–, este, no obstante, le sopla a la razón poética explicaciones distintas para cada una de las vivencias. Ahora bien, ¿quién es este apuntador del teatro de nuestras vivencias? Nietzsche aclara, en tal sentido, que en realidad son muchos los suffleur, pues hoy, al contrario de ayer, "un impulso diferente quería satisfacerse,

manifestarse, ejercitarse, recrearse o descargarse; él estaba en su apogeo, mientras que ayer era otro" (A, §119). La razón poética, en tanto razón, busca, pues, causas para determinados estímulos nerviosos, pero nuestros impulsos, dependiendo del que esté de turno, la llevan a representarse causas diversas dependiendo del tipo de satisfacción que busca dicho impulso, en tal sentido procede libremente, poéticamente, ya que no se trata de una explicación en la que se recurra a una causalidad rigurosa, sino de una interpretación. El 'texto' –se podría decir, por qué no, 'parlamento'– de nuestras vivencias, en determinado estado, en este caso el sueño, consiste en la misma escena que es comentada o explicada de forma diferente de acuerdo con el movimiento general de los impulsos.

El tema del sueño y de las formas de invención ya habían aparecido en la obra publicada en el periodo medio de Nietzsche por lo menos en tres aforismos vinculados a la crítica a la metafísica en Humano, demasiado humano I, los §§5, 12 y 13. En ellos, el sueño está asociado a la configuración de formas de pensamiento humanas que perviven de épocas muy primitivas; por lo cual, no dejan de ser ilustrativas, en función de la explicación que venimos rastreando para A, §119, tres formas de pensar provenientes de los procesos internos producidos durante ese estado. En primer lugar, en el §5 de Humano, demasiado humano, Nietzsche propone, como ya vimos más arriba, que la metafísica proviene del pensamiento primitivo que considera que durante el sueño conocemos "un segundo mundo real" (HdH I, §5); en tal sentido, sobrevive la tendencia a pensar que lo que se produce en el sueño es real. De este modo, la escisión del mundo en el proceso metafísico de establecer un segundo mundo real tiene su origen en procesos muy primitivos de pensamiento que llevan a dividir el mundo en dos. En segundo lugar, en HdH I, §12, Nietzsche sostiene que "la función cerebral más afectada por el sueño es la memoria"; en efecto, durante el sueño se producen malos razonamientos, debido a un "reconocimiento deficiente y a una equiparación errónea", por lo cual, gracias a "la perfecta claridad" que tienen las representaciones oníricas, el sujeto es llevado a creer de manera incondicional en lo que allí sucede.

Y, en tercer lugar, una vez precisada la procedencia onírica y primitiva de la creencia en la realidad de ciertas formas de razonar –la creencia en la realidad de un segundo mundo más allá de los sentidos y la arbitrariedad y la confusión con que procede la memoria–, en el §13 Nietzsche explica cómo subsiste en el presente un peculiar proceder lógico que la humanidad, antaño, aprendió del tipo de razones que se buscan durante el sueño:

En el sueño sigue operando en nosotros esa arcaica porción de humanidad, pues constituye los cimientos sobre los que se desarrolló y en cada hombre todavía se desarrolla la razón superior: el sueño nos devuelve de nuevo a remotos estadios de la cultura humana y pone a nuestra disposición un medio para entenderla mejor. (HdH I, §13)

La libertad de interpretación producida durante el sueño, como se propone en A, §119, es, de acuerdo con HdH I, §13, una forma de lógica particular: en el estado de sueño nuestro sistema nervioso permanece activo, incluso la misma actividad cerebral es incesante, a causa de los múltiples estímulos que se producen en este estado, "y hay casi cien motivos para que el espíritu se asome y busque razones a esta excitación. Pero el sueño es la búsqueda y representación de las causas de esas sensaciones excitadas [für jene erregten Empfindungen], es decir, de las presuntas causas" (HdH I, §13). Los pasos de esa lógica para buscar causas son: "primero una hipótesis, luego una creencia acompañada de una representación y una invención [Ausdichtung] figurativas […] La fantasía excitada convierte en presente el pasado próximo así elucidado" (HdH I, §13). Este sistema de búsqueda de explicación, de acuerdo con Nietzsche, subsiste en la actualidad, pero el interés que reviste este fenómeno está en que esas formas de razonamiento pasan no solo a la vigilia, sino también a nuestras actuales formas de comprensión; así pues, la cuestión que se impone, según creemos, es determinar en qué medida, en nuestras formas de buscar explicaciones causales para los fenómenos, subsiste e interviene todavía la forma de invención de la lógica onírica que, desde antiguo, se da mientras dormimos.

El reconocimiento deficiente y las equiparaciones equívocas, decíamos, producen arbitrariedad y confusión de la memoria; en tal sentido, las ficciones del sueño no se reducen a fantasmagorías efímeras, por decirlo así: la creencia en la realidad de tales ficciones se debe a la vivacidad de las imágenes producidas por la fantasía del durmiente. Debido a todo esto, mientras se duerme, se ha aprendido durante siglos un particular sentido de la causalidad posterior al efecto; es decir, a partir del efecto –la excitación de la sensación– se deduce la causa, si se quiere fantástica, pero considerada como real, a partir de esta especie de confusión temporal. Así, Nietzsche piensa que todavía se recurre "involuntariamente" a explicaciones parecidas a las explicaciones oníricas y

primitivas.

Todo el mundo sabe por experiencia con qué rapidez el soñador entreteje [verflicht] a su sueño un fuerte sonido que le llegue, por ejemplo, campanadas, cañonazos, es decir, los explica a partir de aquel hacia atrás, de modo que cree vivenciar primero las circunstancias ocasionales [die veranlassenden Umstände] y luego ese sonido. (HdH I, §13)

En este caso, las “circunstancias ocasionales” son las explicaciones dadas durante el sueño para las excitaciones experimentadas; a ellas se les da la primacía en el tiempo, pues se considera que son la causa de la excitación. Es aquí, hablando con mayor precisión, donde radica el prejuicio que se formó en épocas primitivas y que todavía subsiste, por cuanto se aprendió a explicar por la primera hipótesis que se impone al espíritu sin profundizar en un sentido de la causalidad más riguroso. Esta es la raíz de las explicaciones mitológicas y supersticiosas que tienen consecuencias metafísicas, como la creencia en un segundo mundo real antes señalada, y morales.

Con estas precisiones acerca del sueño, regresemos a la escena evocada en el §119 de Aurora. La nombrada “razón poética”, pues, tiene sus raíces en las formas primitivas de explicación, con el proceder lógico configurado durante el sueño y en la creencia en su realidad, gracias a la vivacidad de las imágenes producidas; además, estos dos factores constituyen una forma muy arraigada de comentar y de explicar los estados corporales. Ahora bien, en este aforismo se agrega un factor fisio-psicológico propio de las reflexiones de las que surge Aurora: quienes dictan esas explicaciones son los impulsos. Se puede decir que estos aportan el colorido y el movimiento, es decir, la vivacidad o, por qué no, la verosimilitud de la escena; por lo mismo, las expresiones usadas por Nietzsche para referirse a la satisfacción de los impulsos nos hablan de lo perentorio de su hambre y de la fuerza requerida para satisfacerla. Repitamos esas expresiones: “ejercitar su fuerza”, “descargarse de ella”, “saciedad de un vacío” [Sättigung einer Leere], “satisfacer”, “poner en movimiento” [bethätigen], “ejercitar”, “reanimar” [erquicken], “descargar” (cf. A, §119). Para aclarar el uso de estas expresiones, Nietzsche agrega: “–es todo en habla figurada [es ist Alles Bilderrede]–” (A, §119). En el momento en que un impulso está en función de

satisfacerse, es probable que quiera algo de todo esto que, por permanecer incognoscible, no podemos más que referirlo a esos posibles procesos de manera figurada.

4. Tal vez por el aspecto realista de la escena que se forma durante el sueño es por lo que los alimentos soñados producen tanta satisfacción. Ahora bien, y con esto entramos de lleno en la cuarta parte del §119 de Aurora, al contrastar la falta de libertad en las interpretaciones en el estado de vigilia y la libertad poética del estado de sueño, a Nietzsche le surgen cuestiones tan radicales para enriquecer sus sondeos en las galerías de la interioridad humana como las siguientes:

¿Tengo que deducir de igual modo que nuestros impulsos, en estado de vigilia, no hacen tampoco otra cosa que interpretar los estímulos nerviosos y determinar las ‘causas’ según sus necesidades? ¿Que no existe una diferencia sustancial entre la vigilia y el sueño? ¿Que, incluso, comparando estadios culturales muy diferentes, la libertad de interpretar de la vigilia en uno de tales estadios no es en absoluto inferior a la libertad de interpretación del sueño en otro estadio? ¿Que nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías sobre un [über einen] proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje acostumbrado [angewöhnter Sprache] con el que se designan ciertos estímulos nerviosos [gewisse Nervenreize]? ¿Que toda nuestra llamada conciencia, en definitiva, no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido? (A, §119)

Es evidente que estas preguntas tienen la forma de una hipótesis. El estado del durmiente parece constituir para Nietzsche apenas un ejemplo del proceso de interpretación de las vivencias por parte de los impulsos; si estos no se limitan a producir ficciones en el sueño, entonces, no hay diferencias entre el sueño y la vigilia. Tal parece ser también la sospecha en los aforismos antes citados de Humano, demasiado humano, puesto que allí se intenta rescatar o, mejor, entender el origen de ciertas formas lógicas que intervienen en nuestro acercamiento al mundo para comprenderlo y determinar su ser.

El punto de confluencia entre la vigilia y el sueño, en torno a la nutrición de los impulsos, lo da, según se deduce de este pasaje, la moral, es decir, los juicios y

las valoraciones morales. Cuando Nietzsche en sus notas pone, de manera un tanto contundente, “la moral al servicio de las funciones fisiológicas” (FP II, 2[55] de 1880), nos da una idea sobre la hipótesis que quiere proponernos. Esta hipótesis propone, primero, que a los procesos fisiológicos y a su relación con la denominada “conciencia” [Bewusstsein] no los conocemos bien y quizá nos permanezcan desconocidos para siempre; segundo, que lo que constituye la moral, es decir, los juicios y valoraciones, cuya procedencia es la fantasía, está sobrepuesto o, mejor, es un comentario, digamos, superficial de “ciertos” procesos fisiológicos por medio de ficciones.

Este último aspecto nos ilustra acerca de la comprensión que Nietzsche tiene de la obediencia a la moral, pues debe ser explicada, en primer lugar, desde su importancia en el amplio ámbito de la historia de la cultura, ya que, aunque cambian las valoraciones y los juicios, entre distintos estadios culturales podemos observar los mismos procesos de pensamiento que producen interpretaciones para nuestras vivencias; en segundo lugar, debe ser comprendida en el campo de las necesidades fisio-psicológicas, es decir, que no se obedece sin más a una tradición, como en el caso de la ‘eticidad de la costumbre’, o a una moral determinada, como en el caso de la moral basada en el altruismo, sino que existen unos procesos fisiológicos, con sus respectivas relaciones con la conciencia, que llegan a influir en la obediencia a la moral. Esta forma que adquiere la hipótesis de Nietzsche acerca del vínculo entre las funciones fisiológicas y la moral parece ser la base para comprender lo que significa que, sobre todo, los impulsos morales se satisfacen mejor con alimentos soñados, es decir, con ficciones. La interrelación entre estímulos nerviosos e interpretaciones suscitadas por los impulsos produce esa escena vívida y verosímil que ya describimos y que ha llevado a la creencia en la realidad de las ficciones del sueño.

Ya señalamos cómo Nietzsche, en HdH I, §13, muestra que el espíritu en el sueño intenta establecer un nexo causal entre los diversos estímulos nerviosos que constituyen las vivencias en los sueños y la interpretación dada a esas situaciones, poniendo por delante, como causa, lo que está después del efecto, es decir, la interpretación. Esta interpretación es lo primero que se considera como explicación, no en todo caso una explicación de acuerdo con una causalidad rigurosa. En Aurora, Nietzsche vuelve sobre el carácter imaginario de la explicación causal. Citemos a continuación todo el §121 que, a nuestro modo de ver, es muy ilustrativo del problema que venimos tratando:

¡‘Causa y efecto’! – En este espejo –y nuestro intelecto es un espejo– sucede algo que muestra regularidad, a una cosa determinada sigue cada vez de nuevo otra cosa determinada, – lo llamamos, cuando lo percibimos y lo queremos nombrar [wenn wir es wahrnehmen und nennen wollen], causa y efecto. ¡Qué estúpidos! ¡Como si hubiéramos comprendido o podido comprender alguna cosa! ¡Lo que hemos visto no son más que las imágenes [die Bilder] de ‘causas y efectos’! ¡Y es justo esta propensión imaginativa [Bildlichkeit] lo que imposibilita la inspección [Einsicht] de una conexión [Verbindung] más esencial que la de la sucesión! (A, §121)

No es casual que este aforismo esté próximo del §119, lo mismo que está el ya estudiado §120 sobre la voz pasiva; ambos aforismos complementan el §119. Por una parte, en A, §120 se enfatiza que somos hechos por los impulsos; por otra parte, A, §121 expone varios aspectos vinculados con el §119 que examinaremos de inmediato.

Lo más evidente es la afirmación de que el intelecto es un espejo, es decir, más que comprender se limita a reflejar. Este aspecto complementa muy bien la última pregunta del último pasaje citado de A, §119, y que no viene a ser más que una afirmación: de los fenómenos internos, en tanto incognoscibles, no podemos hacer sino comentarios; a esto es a lo que se ha llamado “conciencia” – es de notar que Nietzsche, en A, §119, usa la palabra Bewusstsein, ‘conciencia’, y no la palabra Gewissen, que tiene la connotación de ‘conciencia moral’–, porque el intelecto se limita a reflejar, aspecto que impone una restricción al conocimiento. Como se afirma en A, §243, la historia del conocimiento ha sido de la siguiente forma: en el espejo solo encontramos lo que hay en él reflejado, y si queremos saber algo más sobre los objetos en él reflejados, no vemos más que el espejo (cf. FP II, 6[433] de 1880). ¿Se trata, pues, de superficies lo que se observa en el espejo? No; en un fragmento póstumo de 1880 se afirma lo siguiente: “un espejo en el que las cosas aparezcan no en cuanto superficies sino en cuanto cuerpos” (FP II, 6[435] de 1880). La limitación o la distorsión de ese espejo que es el intelecto no consiste, pues, en que en él se reflejen meras figuras de dos dimensiones, pues en él se ven figuras de cuerpos –no puros movimientos (cf. HdH I, §18; CJ, §110). En primera instancia, el problema, según creemos, recurriendo a las notas de 1880, consiste en que todo lo que se observa en el

espejo es humano y no tenemos otra salida: “todas las relaciones que tan importantes son para nosotros […] por muy exactas que sean, son descripciones de los hombres, no del mundo: son las leyes de esa óptica superior, de la que no hay posibilidad de salir” (FP II, 6[429] de 1880); es lo que sucede con la relación de causa y efecto, de la que se habla en A, §121. Siendo más precisos, en este caso, el intelecto es apenas un punto de vista y, a partir de él, el tipo de explicación causal que se acostumbra a buscar para los fenómenos se refieren a los cuerpos. Ahora bien, según esto, fijamos nuestra atención en relaciones –en este caso, la de causa y efecto–, pero son relaciones de particular interés para nuestra especie; este aspecto lo estudiamos antes, cuando expusimos el §18 HdH I y observamos en él que, como dice Nietzsche, del periodo de los seres orgánicos heredamos “la creencia en que hay cosas iguales” y que la misma procedencia tiene la lógica. Con ello, creemos, Nietzsche quiere enfatizar el gran arraigo biológico que tiene el pensamiento y cómo este aspecto se conjuga perfectamente con el desarrollo de la cultura y, por ende, de la moral. Así pues, una restricción del conocimiento, de arraigo biológico y cultural, como la acabada de estudiar, está en la base de una limitación a la hora de comprender no solo la movilidad de la realidad, sino nuestras propias acciones.

El otro aspecto relevante de A, §121, para nuestros propósitos, tiene que ver con que Nietzsche parece proponer que, en lo referente a la restricción en el conocimiento producida por el carácter imaginario de nuestra explicación causal, se requeriría una inspección de otro orden, para comprender una conexión o relación más esencial que la de la mera relación de sucesión en la que se basa la relación de causa a efecto. En esta misma línea leemos en el fragmento 6[429] de 1880 lo siguiente, comentando el tipo de óptica que se produce en el espejo y de la que pretendemos dar cuenta:

> No es apariencia ni es ilusión, sino una escritura cifrada en la que se expresa un asunto desconocido, – para nosotros de manera clarísima, hecha para nosotros, nuestra situación humana respecto de las cosas. Así se hallan ocultas para nosotros las cosas. (FP II, 6[429] de 1880)

Con esta afirmación podemos aclarar un poco mejor a qué se refiere Nietzsche en A, §119 con la expresión “texto”. En lo que llamamos hipótesis, presente en

las preguntas de este mismo aforismo, encontramos dos posibles afirmaciones: primera, que las valoraciones y juicios morales son imágenes y fantasías que están sobre procesos fisiológicos desconocidos; segunda, que la conciencia es apenas un comentario superficial "de un texto desconocido" (A, §119). Así, el tipo de texto que se sobrepone a los procesos fisiológicos a los que no tenemos acceso, a causa de la restricción en el conocimiento, es, como dice Nietzsche en FP II, 6[429], "una escritura cifrada"; ahora bien, se puede afirmar que esta escritura está hecha de imágenes y fantasías. Nietzsche, no obstante, insiste en que se trata de un texto y aclara de inmediato que es un texto sentido [aber gefühlten Text ist] (cf. A, §119). Con ello se ratifica el carácter fisio-psicológico que tienen los impulsos y las vivencias que interpretan los impulsos, como hemos venido sosteniendo. Pero, de la misma manera, no podemos sostener que, para comprender esa escritura "cifrada" del texto desconocido, haya que desentrañar los símbolos que recogen esa especie de escritura hecha de imágenes y fantasías, sino que hemos de preguntarnos a qué tipos de procesos internos –de orden fisiológico y, por ende, también de orden psicológico– se sobreponen determinadas imágenes y fantasías, y qué clase de relaciones hay entre procesos y ficciones. Este es el sentido de que Nietzsche haya hecho intervenir en la escena a la razón poética que comenta un texto, en cierta forma, dictado por los impulsos y su movimiento general. Todo esto abre, al mismo tiempo, un amplio campo de investigación e interiorización dentro del terreno de la moral, como lugar de nuestras seguridades metafísicas y morales más arraigadas.

Antes de pasar a la quinta parte del §119 de Aurora, donde Nietzsche recrea lo dicho con dos ejemplos, quisiéramos hacer una última consideración que está en la base de la hipótesis nietzscheana sobre las relaciones entre los procesos fisiológicos y los valores y juicios morales. Se trata de la multiplicidad de los impulsos y sus relaciones problemáticas con el lenguaje. Para esta consideración, nos valdremos principalmente del aforismo §115 de Aurora, preludio del §119.

Para comenzar, hay que decir que 'texto' e 'interpretación', de acuerdo con lo que venimos sosteniendo, no tienen solo un sentido lingüístico; más bien, se puede afirmar que ambos términos adquieren significado dentro de un ámbito intermedio, entre el carácter lingüístico y gramatical, en el que se expresan imágenes y fantasías, y el carácter fisio-psicológico del texto sentido [gefühlten Text ist]. La incognoscibilidad de dicho texto se debe, en buena parte, a que en realidad vivenciamos una infinidad de procesos internos, para los cuales no existe un lenguaje apropiado, tal es la tesis que se sostiene en A, §115; pero, también, dicha incognoscibilidad se da porque la lógica de la que provienen

nuestras explicaciones causales está basada en cosas iguales y textos, sin desconocer que estos son ficciones de nuestra razón poética, aspecto que nos impide observar con mayor claridad el movimiento o, mejor, el devenir propio de todo lo real.

Con el título del §115, “Lo que se llama ‘yo’”, se señala un problema que en el §119 solo está presente de forma implícita y que aquí tenemos que tratar: si en el momento de responder a la pregunta sobre el carácter de las acciones humanas es necesario, como hemos estudiado, considerar los impulsos, entonces la comprensión que Nietzsche va logrando de los procesos internos lo lleva a un cuestionamiento de la simplicidad del llamado ‘yo’ –recordemos que en A, §119 la conciencia queda en entredicho por cuenta de las interpretaciones de los impulsos, reduciéndose a ser solo un comentario superficial de los fenómenos internos–.

Pues bien, A, §115 inicia diciendo que con frecuencia el lenguaje “nos impide el sondeo de los procesos internos y de los impulsos [in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich]”. Antes de Aurora, Nietzsche ya sospechaba que las palabras se han erigido sobre prejuicios, como, por ejemplo, que con ellas podemos designar cosas y, por lo mismo, aprehender sus esencias, pues las palabras, que desde antaño se creyó que solucionaban un problema, con el tiempo se volvieron duras y eternas como piedras (cf. CS, §§11, 55; A, §47; cf. VM.) –a este respecto, Nietzsche cree que los más antiguos [die Uralten], al introducir una palabra, no vieron que habían planteado un problema en vez de una solución (cf. A, §47). Ahora bien, de acuerdo con A, §115 y como ya puntualizamos a propósito de HdH I, §14, la unidad de la palabra no puede llevarnos a pensar en la cosa designada como si también fuera una unidad; un sentimiento, por ejemplo, está compuesto de una infinidad de vibraciones imperceptibles, y la palabra con que lo designamos nos lo muestra como una unidad, solo que en A §115 se precisa que no tenemos palabras sino para nombrar “grados superlativos”. Así, en el momento de sondear los procesos internos, las palabras mismas nos impiden “observar” [beobachten] con mayor precisión allí donde los grados se multiplican y carecemos de ellas para nombrarlos. Este prejuicio se arraigó tanto, que incluso se llegó a pensar que donde terminaba “el reino de las palabras” terminaba también “el reino de la existencia” (cf. A, §115).

Es así como se nos escapan los grados moderados, intermedios y, con mayor razón, los más bajos que están siempre en juego, “y sin embargo son ellos los

que tejen la trama [das Gespinnst] de nuestro carácter y de nuestro destino" (A, §115). Es de notar que en este aforismo Nietzsche, para referirse a los procesos internos, utiliza, al contrario que en HdH I, §14 –donde usa términos de orden cualitativo como 'vibración' o 'resonancia'–, un lenguaje más cercano del orden del espacio y del orden cuantitativo, como diría Bergson; así, el término 'grado' indica un número y una cosa medible. No obstante, la palabra alemana Vorgang, que tradujimos como 'proceso', también se puede traducir por 'curso' o 'marcha', y nos habla más de la continuidad de los procesos internos y de la imposibilidad de considerarlos de manera estática, como en muchas ocasiones el lenguaje nos lleva a pensar. Esta aparente contradicción entre un lenguaje cuantitativo y un lenguaje cualitativo podría ser leída, más bien, como una vacilación en Nietzsche, debida a la dificultad del problema que se plantea. De hecho, en el Caminante y su sombra, en el §11, se afirma lo siguiente:

Nuestra imprecisa observación [Beobachtung] habitual toma un grupo de fenómenos como uno y lo llama un hecho [Factum]: entre uno y otro hecho [Factum] ella piensa además un espacio vacío, aísla todo hecho [Factum]. Pero en verdad todo nuestro actuar y conocer no es ninguna sucesión de hechos y de espacios intermedios vacíos, sino un flujo continuo [keine Folge von Facten und leeren Zwischenräumen, sondern ein beständiger Fluss]… La palabra y el concepto son el fundamento más visible por el que creemos en este aislamiento de grupos de actos [von Handlungen-Gruppen]… (CS, §11)

Como en Bergson, la palabra, con un fuerte arraigo en el espacio, nos induce a error cuando intentamos referirnos a la continuidad o, mejor, al flujo de los hechos internos, en tal sentido, podemos decir que la dificultad proviene de que no podemos desprendernos de las palabras y que estas son más apropiadas para nombrar cosas distintas y relaciones de tipo espacial, pero no procesos continuos o flujos permanentes. En el caso de Nietzsche, se precisa más, en A, §115, la dificultad, tal como la entiende, aduciendo una razón de orden psicológico: palabras como 'cólera', 'odio', 'amor', 'compasión', 'deseo', 'conocimiento', 'alegría' o 'pena' designan "estados [Zustände] extremos"; sin embargo, en casos excepcionalmente violentos de estas "erupciones extremas" [extremen Ausbrüche], ellas desgarran la trama [Gespinnst] "a consecuencia de un estancamiento [von Aufstauungen]" y, al ser conscientes de ellas, somos

llevados al error de creer que somos como los estados superlativos que esas palabras designan, por consiguiente, objetos de alabanza y censura.

Estos son, pues, estados excepcionales y, a partir de sus excepcionales irrupciones, producto de un remanso formado en el flujo, somos conscientes de ellos, les asignamos una palabra, pero lo más perjudicial es que desde ahí estamos inclinados a pensar que nuestro 'yo', en cierta forma, depende de ellos. Ahora bien, al usar la imagen del estancamiento o del remansarse del flujo de los procesos internos, Nietzsche reconoce al menos dos cosas: primera, al aminorarse la velocidad del flujo o al estancarse en un lugar – porque todo esto significa la palabra 'remanso' en español y la palabra alemana Aufstauung puede ser traducida por los dos sentidos–, los procesos adquieren cierto carácter de cosa que los dispone para la conciencia y para aplicarles palabras; segunda, la imagen del flujo, del curso, del estancamiento, implica, de cualquier manera, fuerza y, en algunos casos excepcionales, ruptura de un dique. Se puede proponer que, a partir de esta comprensión de los procesos internos, Nietzsche adquiere un punto de vista interesante para criticar, por ejemplo, ciertas virtudes como la de la compasión, que no son otra cosa que 'grados' superlativos y objetos de alabanza o censura, señalando la importancia de intentar observar que hay otros procesos más minuciosos que serían los que actúan como auténticos 'motivos' de una acción virtuosa. De hecho, los pasajes que hemos extraído de CS, §11 están escritos para hacerle una crítica a la creencia en una libertad de la voluntad que tiene raíz, según Nietzsche, "en hechos idénticos y hechos aislados" y en el lenguaje, "su constante evangelista y abogado" (CS, §11).

Teniendo en cuenta todo esto, queremos ahora sostener que el aspecto de flujo que supone la noción de procesos internos, junto con el consiguiente sentido de fuerza que ello implica, le da un fuerte significado fisiológico que complementa la concepción psicológica de lo interno que Nietzsche va demostrando. Así, esta idea fisio-psicológica de lo interno lleva, entonces, a que Nietzsche vaya sosteniendo una especie de fluidificación del llamado 'yo' y, por lo mismo, vaya observando en ella una multiplicidad interna en curso, a la manera de Bergson, como estudiamos en la primera parte de nuestra investigación. Este aspecto le da sentido a las últimas líneas de A, §115:

Nos leemos en esta aparentemente clara escritura alfabética de nosotros mismos [la de "los grados superlativos"]. Empero, nuestra opinión sobre nosotros, que

hemos encontrado por este falso camino, el llamado ‘yo’, trabaja en adelante en nuestro carácter y destino [wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. Unsere Meinung über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte, ich’, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal].

Con estas precisiones del §115 de Aurora se nos amplía más el punto de vista esbozado en el §119 del mismo libro, por cuanto en ese aforismo hemos encontrado el prejuicio cosificador y esencialista del lenguaje y que es necesario tener en cuenta su influencia en este aspecto en el momento de considerar los procesos internos. La palabra ‘yo’, con la que acostumbramos a nombrar la unidad de carácter y destino que nos constituye, designa, por el contrario, una especie de estancamiento o de grado superlativo surgido de la infinidad de grados ínfimos de nuestros procesos internos; el yo, pues, es apenas una opinión formada a partir del alfabeto defectuoso de ese texto poco claro de grados superlativos. De igual manera, Nietzsche parece afirmar aquí que las interpretaciones de nuestras vivencias están mezcladas con este alfabeto, con palabras que designan estados muy generales y con una razón poética o inclinada a las ficciones, elementos de los que no podemos prescindir pues ya están muy arraigados en nuestras formas de dar razones, en nuestros argumentos lógicos. Así, si podemos sostener que Nietzsche en A, §119 está a favor de concebir una multiplicidad interna y fluyente, es pertinente sostener también que un acceso al que el autor ha llamado texto sentido siempre va a tener la dificultad interpretativa que venimos señalando, por cuenta de las ficciones arraigadas en malos hábitos explicativos y en el lenguaje que los fundamenta. Las palabras y los conceptos nos llevan a equívocos, pero sin ellos la filosofía es imposible, pues al prescindir de ellos quedaríamos condenados a meras experiencias inefables. ‘Yo’ y ‘conciencia’ existen; sin embargo, son interpretaciones y eso hay que saberlo e intentar un trabajo de introspección filosófico lidiando con dicha dificultad. La salida de Nietzsche parece estar del lado del uso de imágenes que vayan fluidificando y precisando los términos que se usan. Así pues, la dificultad no es insalvable.

5. Ya finalizando el §119 de Aurora, Nietzsche aduce dos ejemplos ilustrativos de lo que acaba de proponer. Este hecho es una prueba de la gran importancia y cuidado del autor en la elaboración de ese texto y de que en él se está jugando una idea importante: la difícil e intrincada relación que descubre entre fisiología

y moral, con implicaciones no solo en el orden de lo moral, sino, también, en el orden de lo ontológico, como pronto veremos.

El primer ejemplo consiste en la consideración de una pequeña vivencia: alguien se burla de nosotros en el mercado; el significado de esta mofa cambiará de acuerdo con el impulso que se encuentre en su plenitud en ese instante y también según la suerte de persona que seamos; así, en conformidad con una diferente relación entre todos los impulsos, una misma circunstancia será interpretada como un suceso [Ereigniss] distinto. Ahora bien, debemos decir que no se puede desconocer la cualidad de dicho suceso, no obstante, ello no significa que este, por lo que podría ser su mera 'objetividad', determine la interpretación por parte de los impulsos.

Frente al acontecimiento, se podrán tomar diversas actitudes como indiferencia, reflexión, cólera, risa y otras más. En cada uno de los casos, un impulso intentará tomar su presa, "ya sea el de enfado, o el de belicosidad, o el de reflexión, o el de benevolencia" (A, §119). Lo relevante es que un impulso ha encontrado un alimento en un suceso dado, como el del ejemplo aducido por Nietzsche, y, no obstante, ningún impulso buscará un alimento concreto ni se nutrirá con un suceso específico, pues ya vimos que el suceso y la posibilidad de nutrirse dependen de la mano ciega del azar. Ahora bien, lo que habría que preguntarse en cada caso, de acuerdo con Nietzsche, es por qué se satisface este impulso en particular y no otro; a esta pregunta, según creemos, podemos añadir otra: ¿cómo se nutre ese impulso? Ahora bien, lo que parece importar en el ejemplo de Nietzsche es el grado de avidez del hambre del impulso; para decirlo de forma escueta: importa el proceso de adentro hacia afuera más que de afuera hacia adentro, ya decíamos que el impulso está muy expuesto a extinguirse por la acción misma del azar, pues aquello que le envíe la casualidad podría no servirle.

El segundo ejemplo complementa el primero. Está contado como si el protagonista fuera el mismo narrador, "recientemente en la mañana", a una hora determinada, a las once, como si Nietzsche quisiera enfatizar en las circunstancias concretas de una vivencia. Un hombre cae de súbito a los pies del narrador, ello causa espanto en las personas que observan el suceso; por su parte, el narrador pone de pie al hombre y espera a que recobre el habla. Al contrario de las espectadoras que han perdido la calma, el narrador se mantiene quieto, sin alterarse; ni un músculo de su rostro se crispó, ni siquiera se apodera de él un sentimiento de susto o de compasión, "hice lo más sensato [Vernünftigste] y luego me marché con frialdad" (A §119). Se puede decir que el protagonista no

fue objeto de ciertos impulsos que no le hubieran permitido hacer lo correcto en ese caso: guardar la calma y enderezar al hombre para que recobrara el ánimo, antes de realizar cualquier otra acción presa del pánico, que en vez de ayudar al yacente lo hubiera perjudicado más.

Hasta este momento, la descripción del suceso no le agrega mucho al primer ejemplo. Sin embargo, Nietzsche propone, en el contexto del segundo ejemplo, una situación diferente: si el día anterior hubiera sabido lo que le iba a pasar, es probable que el terror se hubiera apoderado de él y le habría sucedido lo mismo que a aquel hombre, habiendo quedado incapacitado para ayudarlo. Mientras tanto, Nietzsche reflexiona sobre la razón de esa parálisis: "posiblemente" todos los impulsos hubieran tenido tiempo de concebir –[sich vorzustellen]– y de comentar –[zu kommentieren]– el suceso por venir (cf. A, §119); justamente la propensión imaginativa de los impulsos anticipa con un alto grado de vivacidad lo que sucederá, hasta tal punto, que el narrador se paralizará. Nietzsche se propone así el problema haciendo énfasis en la imposibilidad de que una vivencia esté determinada solo por el carácter objetivo de un suceso exterior al que lo vive. El propio carácter impulsivo, si se nos permite la expresión, de los impulsos los lleva a concebir –el verbo alemán vorstellen significa 'poner delante'–, incluso por adelantado, como en el caso dado por Nietzsche, la interpretación de la vivencia de acuerdo con el impulso dominante y con el movimiento general de los mismos impulsos –en este contexto, tal parece ser el significado de comentar un texto desconocido, pero sentido. No se nos olvide que en dichos comentarios el lenguaje también interviene, llevando consigo todos sus prejuicios inherentes. Es, pues, evidente que el carácter de ficción de la vivencia predomina sobre lo objetivo que pueda ser el suceso. Ello nos lleva a las últimas líneas de A, §119, donde Nietzsche saca una especie de conclusión que es más una hipótesis.

6. De la siguiente forma termina el aforismo: "¿qué son, pues, nuestras vivencias [Erlebnisse]? Es mucho más lo que introducimos en ellas que lo que allí se halla. ¿O no cabría decir que, en sí, no hay nada allí? ¿La vivencia es una ficción [Erleben ist ein Erdichten]?" (A, §119). La última pregunta apunta bien lejos en lo que Nietzsche parece estar proponiendo: hablando con precisión, una vivencia es una interpretación, algo producido por nuestros impulsos, a partir de los estímulos nerviosos. En el caso de un acontecimiento dado, siempre estamos a merced del tipo de impulsos que se quieran satisfacer con él; ahora bien, Nietzsche insiste con frecuencia en que no se trata solo de un impulso, sino, también, del estado general del conjunto de los impulsos; ellos intervienen en

esta interpretación, así uno solo se satisfaga con la vivencia, es decir, es el conjunto de las relaciones entre impulsos lo que hace de la vivencia su presa. De ahí que el autor crea oportuno proponer la pregunta de por qué entre el conjunto de los impulsos, en un caso dado, es uno en concreto el que se satisface y no otro. Creemos que la respuesta a este interrogante depende del movimiento general de los impulsos, de cómo se encuentren entre sí en el momento en que, de súbito, se da un suceso determinado; en otras palabras, la respuesta depende de los procesos internos, de las relaciones que parecen estar en constante movimiento. Nosotros agregábamos una pregunta: ¿cómo se satisface ese impulso? La respuesta escueta es, pues, que los impulsos interpretan; ellos se satisfacen interpretando sus relaciones y las relaciones con las llamadas 'vivencias'. Las interpretaciones son de relaciones, según lo podemos deducir de lo que Nietzsche expone en el §119 de Aurora y de los otros textos que hemos ido aduciendo a favor de la riqueza temática del aforismo. Queda abierta, no obstante, una pregunta: ¿qué tipo de relaciones son esas? Esta pregunta puede tener un parentesco con otra que hacíamos, la referente a los motivos de la acción. Cuando se produzca la respuesta a estas preguntas se hará evidente, según creemos, un desplazamiento importante entre Humano, demasiado humano I y Aurora.

Vistas así las cosas, la propuesta de Nietzsche para alcanzar una comprensión más precisa de los procesos internos, aunque compleja, parece estar dotada de una cierta sencillez, de acuerdo con todo el sentido expuesto para el conjunto del §119. Ahora bien, al profundizar más en la lectura atenta del aforismo, este adquiere para nosotros mayor complejidad, porque falta reflexionar sobre un aspecto que no está del todo explícito, pero que surge de las consecuencias de lo expuesto por el autor. Si tener vivencias es, al mismo tiempo, ficcionar, tales vivencias no deben ser del todo vacías, como insinúa Nietzsche en la pregunta, porque, al tratarse de relaciones, sí hay algo, digamos, determinado sobre lo que se realiza la interpretación: una relación o un entramado de relaciones. Para enunciarlo de otra forma, si no podemos desligar de hecho lo que corresponde al suceso de lo que corresponde a nuestra vivencia, es decir, de la ficción, al menos sí podríamos de derecho distinguir dos términos en la relación: por un lado, los sucesos que son arrojados por una especie de mano ciega, que Nietzsche llama 'azar'; por el otro, el movimiento, igualmente azaroso, de los impulsos y sus intentos de descargarse. Entre el vaivén de estos dos términos se dan, por la aleatoriedad de sus movimientos, una infinidad de relaciones; entonces, una apreciación que tengamos de un suceso determinado nunca será más que una ficción o, si se quiere, una interpretación, y esta será de algo. No obstante, lo que

está claro es que un impulso no busca un suceso con unas características concretas para nutrirse; el azar proporciona sucesos y un impulso, en un momento dado, se encuentra en condiciones de descargarse, satisfacerse… y ello implica que también ese impulso depende de la situación general –que también es azarosa– de los impulsos en conjunto, de acuerdo con Nietzsche, "según el tipo de persona que somos" (A, §119). El algo de la relación que se interpreta, según creemos, es esta última situación que acabamos de describir.

Concluyamos. Una teoría general de la multiplicidad interna, como la que Nietzsche está proponiendo en A, §119, según podemos deducir de nuestra exposición, no se puede desligar de esta teoría de la interpretación. De esa manera, en el contexto general del sondeo interno que Nietzsche se propone en Aurora, el autor se ha encontrado con la imposibilidad de desconocer los procesos fisiológicos en el momento de establecer la historia de los sentimientos morales y de la obediencia a la moral. Valoraciones, juicios morales son, pues, interpretaciones sobrepuestas a procesos fisiológicos. Decimos 'sobrepuestas' no solo porque Nietzsche lo da a entender en el aforismo, sino porque él sostiene un escepticismo respecto de obtener una comprensión total de los procesos internos; ellos no nos proporcionan sino ficciones y una psicología o una fisiología que intente hacerlo siempre se tropezará con los límites del lenguaje y lo máximo que se puede hacer es un comentario sobre un texto desconocido y, tal vez, incognoscible.

Ahora bien, no solo se expone en el escrito de Nietzsche una hipótesis dentro del problema de la moral, en las últimas líneas del aforismo §119 también se lanza una hipótesis de orden ontológico: nuestras vivencias son ficciones, interpretaciones de unas determinadas relaciones, procedentes de la realidad fisio-psicológica de nuestros impulsos, de su fuerza, de su ansia –para hablar figuradamente– de satisfacción, de descarga…, pues nos habla de un texto sentido. No podemos desconocer que, incluso en el mismo orden ontológico, existe implícita otra hipótesis, vinculada con la sospecha que se cierne sobre el lenguaje. Ya sabemos que no podemos prescindir de él, que siempre interviene en nuestros procesos de comprensión y de explicación, llevando consigo un alto componente de ficción; ahora bien, el lenguaje, la lógica, los conceptos tienen su base en formas de relación que provienen de los seres orgánicos en general y, de una forma muy concreta, están arraigados en la creencia de que hay cosas iguales e, igualmente, en la creencia, también de todo organismo, de que "el resto del mundo es uno e inmóvil" (cf. HdH I, §18). Por ello, es posible afirmar que esta tendencia, presente en el lenguaje y en la lógica, a concebir cosas

iguales que no cambian y, por lo tanto, a considerar el mundo como uno e inmóvil tiene su arraigo en la vida; el intelecto, producto de la vida o, mejor, del movimiento mismo de la vida, no la comprende porque él mismo existe en función de las necesidades propias de los organismos humanos. Pero esta no es toda la hipótesis; una idea presente en los aforismos §§16, 18, 20 de Humano, demasiado humano I y en los fragmentos póstumos de 1880 1[45] y 1[70] –solo por nombrar los que hemos citado– es la de la pertenencia de la humanidad al conjunto de lo vivo y si "todo lo vivo se mueve" (FP II, 1[70] de 1880), entonces, la humanidad, su actividad, participa del movimiento general de la vida, así el intelecto humano no entienda la vida –este aspecto es también lo que Pierre Montebello estudia como la incompatibilidad entre el conocimiento y la vida (cf. 2001a, pp. 38-50). Además, y para hablar con mayor precisión, el suceso o su, en cierta forma, objetividad pertenecen al devenir de lo real. Así, si la vivencia es la interpretación, por parte de los impulsos, de un tipo relación fisiológica, la de nuestros estímulos nerviosos; esta interpretación debe ser entendida en ese ámbito general del movimiento de todo lo vivo.

Por más que Nietzsche mantenga el escepticismo respecto del conocimiento, más bien habría que decir que dicho escepticismo se da en relación con las formas que dependen del lenguaje y de la lógica, cuyo funcionamiento tiene su origen en los organismos. No obstante, Nietzsche nos habla también de un texto sentido, y ello implica que es necesario plantear otro tipo de conocimiento que se refiera más a lo sentido que a lo comprendido; de ahí sus llamadas de atención acerca de la fuerte influencia distorsionadora de una razón poética y de los límites de las explicaciones causales, tal como acostumbramos a usarlas. Lo sentido también puede llevar el significado de lo que está vivo o, mejor, del parentesco entre nuestras vivencias y la vida.

Para finalizar, queremos decir que la complejidad del §119 de Aurora se debe no solo a que Nietzsche intenta precisar lo más posible el vínculo entre procesos fisiológicos y moral, sino, también, a que este estudio supone una hipótesis ontológica acerca de la fisiología; esto último se debe a que los impulsos no solamente tienen un significado psicológico, sino que al mismo tiempo son fisiología, pero una fisiología que no es solamente corporal-física, por más que las imágenes usadas para describir su funcionamiento parezcan provenir de la física. Lo que hace compleja la hipótesis nietzscheana es que la fisiología se juega dentro de un significado biológico, físico y psicológico –incluso, habría que decir sociológico– y que el vínculo entre la fisiología y el resto del mundo depende de los complicados e incognoscibles procesos internos, el así llamado

‘texto sentido’.

Ahora pasamos a otra consideración sobre la fisiología, tan problemática como la referente a los impulsos. Si podemos hablar del carácter físico de la fisiología, entonces sería necesario considerar el funcionamiento de los sentidos, pero ya la misma forma de enunciarlo implica que nos estamos refiriendo a un cuerpo vivo, con sus diversas relaciones con lo que lo rodea. No obstante, ya habíamos dicho que el intelecto se limita a reflejar y, por lo mismo, los sentidos solo tendrían esta función. Veamos cómo enuncia Nietzsche esta cuestión en un fragmento póstumo de 1880:

Hablamos como si hubiera cosas que son, y nuestra ciencia habla solo de tales cosas. Mas una cosa que es la hay solo desde la óptica humana: no podemos liberarnos de ella. Algo que devenga, un movimiento en sí es para nosotros totalmente incomprensible. Nosotros solo movemos cosas que son – en eso consiste nuestra imagen del mundo en el espejo. Si hacemos abstracción de las cosas, desaparece el movimiento. Una fuerza en movimiento es un absurdo – para nosotros.

Si intentamos observar el propio espejo, entonces no descubrimos nada de las cosas. Si queremos captar las cosas, acabamos de nuevo llegando al espejo nada más.

Nuestro pensamiento realmente no es otra cosa que un juego muy refinado del ver, oír, sentir entretejidos, las formas lógicas son las leyes fisiológicas de las percepciones sensoriales. Nuestros sentidos son centros de sensaciones desarrollados que poseen fuertes resonancias y espejos. (FP II, 6[433])

Este pasaje es significativo porque no solo esgrime una suerte de teoría general sobre los sentidos, sino porque complementa algunas de las ideas que veníamos sosteniendo al final de nuestra exposición del §119 de Aurora. La primera idea es que la expresión “cosas que son” [seiende Dinge][17] tiene sentido desde el punto de vista humano. La segunda idea es que si consideramos el movimiento, desde nuestra óptica, es decir, desde el espejo, este solo tiene sentido a partir de nuestra creencia en que hay cosas; lo que viene a ser lo mismo, el movimiento, visto desde la óptica del espejo, es movimiento de cosas que son y solo tiene

sentido en un ámbito orgánico. La tercera idea consiste, a partir de la segunda, en que pensar una fuerza en movimiento que no se refiera a meras cosas no tiene sentido para nosotros. Esta tercera idea nos lleva a sospechar que, cuando Nietzsche deja abierta la posibilidad de que se pueda alcanzar una comprensión del texto sentido no desde la lógica y el lenguaje comunes, entonces el lenguaje de la fuerza no se debe restringir al mero campo físico. La cuarta idea consiste en considerar los sentidos [Sinne], primero, como inseparables del pensamiento en cuanto espejo; segundo, como centros de sensaciones [Empfindungen] que son formas muy decantadas de ese reflejo que es el pensamiento; tercero, como juego refinado de un entramado de sensaciones, en tal sentido desarrollado. La quinta idea es que Nietzsche en este texto parece darle preponderancia a las sensaciones de la vista, el oído y el tacto, no nombra las del gusto y las del olfato, aunque la última frase se refiere a "nuestros sentidos" [unsere Sinne] como centros de sensaciones, entre los que estarían considerados de manera implícita estos dos últimos sentidos.

La forma de redacción del fragmento se parece a la descripción de un intrincado laberinto, a la manera de un salón de espejos; eso sí, con una diferencia, Nietzsche no se refiere a meros reflejos, pues, si lo que se reflejan son cosas, entonces esto supone un alto grado de elaboración o refinamiento de cualquier tipo de sensación, en función de la utilidad que se pueda extraer del mundo que nos rodea. Por lo tanto, se debe entender cualquiera de los sentidos no como formas primitivas de sentir o funciones que no han cambiado con el tiempo, sino, antes bien, como centros de sensaciones, pero con particulares grados de desarrollo –no obstante, estamos encerrados en nuestro recinto laberíntico de resonancias y reflejos.

Sentimiento de poder y cualidad: una teoría de los sentidos

El §117 de Aurora, llamado "En la cárcel", recoge de forma más elaborada este aspecto problemático de los sentidos. En este aforismo es notorio, pues, que ya Nietzsche no se refiere a nuestras sensaciones como reflejos sin más, sino como formas de medir, y esta medida alude a una especie de círculo alrededor nuestro, que es como el espacio de nuestros alcances y nuestros límites en lo que respecta a la acción y a la vida. La explicación vuelve a ser la de los mismos tres sentidos –lo que nos lleva a pensar que la omisión del gusto y del olfato, en la nota de 1880, no sea accidental.

El aforismo comienza con una contundente afirmación acerca del sentido de la vista; ella ve solo una porción limitada, un horizonte limitado donde transcurre la vida, esta línea “es mi grande y pequeño destino más próximo” (A, §117), de ella, como una fatalidad, no es posible evadirse: movimiento y acción se dan dentro de esos límites, en los que nos encierran el desarrollo particular de nuestros sentidos. A partir de ello, Nietzsche saca una consecuencia más general: “alrededor de cada ser se traza un círculo concéntrico tal, que tiene un centro y que le es propio” [um jedes Wessen legt sich derart ein concentrischer Kreis, der einen Mittelpunct hat und der ihm eigenthümlich ist] (A, §117).

Para considerar el oído, Nietzsche usa también términos espaciales: él “nos encierra en un pequeño espacio” (A, §117); de igual modo pasa con el tacto. Entonces, a partir del alcance espacial y, por lo mismo, del círculo concéntrico que extiende el desarrollo particular de los sentidos, Nietzsche establece que lo que llamamos sensación es una medida. Así, esta medida está vinculada con relaciones de cercanía y proximidad –el oído que parece no ser tan espacial, por la temporalidad de los sonidos, nos puede avisar de la proximidad o cercanía de uno de ellos o de un peligro–, de tamaño, de dureza y blandura, es decir, medimos de acuerdo con el horizonte que nos proporcionan nuestros sentidos.

Aquí podemos hacernos una reflexión. Si la razón de excluir el gusto y el olfato se debiera a su carácter no espacial, se podría argumentar contra Nietzsche que el olfato también es un sentido espacial, pues los olores se expanden por el espacio, por lo que un ciego podría guiarse por ellos; algo parecido podría argumentarse respecto del gusto, pues, entre otras cosas, con este sentido podemos percibir texturas y saber, por ejemplo, cuándo tengo entre la boca una piedra que no puedo digerir y cuándo una zanahoria que me alimenta, igualmente, puedo percibir el tamaño de un alimento que no puedo tragar. A favor de Nietzsche podemos establecer dos razones para dicha exclusión: la primera nos la da el fragmento póstumo antes citado; ver, oír, y sentir están “entretejidos” [zusammenverflochtenes] –de hecho, en el texto alemán las tres palabras están escritas sin comas entre ellas– como si formaran un solo sentido; ello nos lleva a otra razón, que puede ser de orden biológico o, por qué no, de orden etológico: esos sentidos nos proporcionan el horizonte, el espacio, el límite de nuestras acciones y de nuestra vida. Ahora bien, el mismo fragmento póstumo afirma otro aspecto sobre la relación entre los tres sentidos, esa relación es un desarrollo, porque, como dice Nietzsche, nuestros sentidos “son centros de sensaciones desarrollados”, es decir, productos de la historia de los seres orgánicos. Ello lo lleva a afirmar en ese fragmento: “nuestro pensamiento

realmente no es otra cosa" que esa relación, ese juego refinado que constituye lo que llamamos un sentido espacial. Esta afirmación nietzscheana contiene, además de una constatación, un profundo sentido crítico: el pensamiento con el que pretendemos conectarnos con el mundo tiene su origen en la necesidad biológica de los seres orgánicos de considerar el resto del mundo como una cosa para efectos de poder subsistir; esta constatación nietzscheana, que tiene una gran influencia de Afrikan Spir y de Friedrich Albert Lange, muestra el sentido de su crítica: los alcances y los límites del pensamiento se dan en un horizonte espacial y las categorías lógicas provienen de las condiciones espaciales en que se han formado nuestros sentidos –de ahí la afirmación, muy influida por Lange, en el fragmento de 1880: "las formas lógicas son las leyes fisiológicas de las percepciones sensoriales" (FP II, 6[433] de 1880)–, incluso la causalidad tiene ese significado espacial en el que nos encierran nuestros sentidos. En este punto encontramos un gran parentesco entre Nietzsche y Bergson, pues, como ya estudiamos en la primera parte de este escrito, el momento inicial de la obra de Bergson ya tiene un derrotero crítico respecto de las categorías con que la inteligencia pretende acceder a los procesos internos, ellas son de origen espacial y tienen su arraigo en necesidades de orden biológico y social, en ello se incluye una crítica al lenguaje que tiene el mismo origen; tampoco se puede desconocer, como hemos intentado demostrar, el papel que, en Bergson, juega el cuerpo en la consideración de los hechos internos.

Regresemos al aforismo §117 de Aurora. Después de la afirmación con gran arraigo en Protágoras, según la cual la llamada 'sensación' es una forma de medida del mundo con arreglo al horizonte que nos brindan nuestros sentidos, Nietzsche agrega: "–todo, todo son errores en sí" (A, §117). Con ello se reafirma la tendencia a producir ficciones arraigada en nuestras formas de explicación. Pero esta afirmación no significa solo una limitación espacial de nuestro pensamiento. Medimos la vida de los demás seres con arreglo a nuestra vida corriente, en cuanto cantidad de vivencias y de estímulos que experimentamos en un determinado momento, y recurrimos a errores parecidos en el transcurso de la vida, la consideramos larga o corta, plena o vacía, etc.

Ahora bien, "si tuviéramos unos ojos cien veces más agudos para lo cercano, el tamaño del hombre nos parecería enormemente grande" (A, §117), incluso podríamos concebir unos órganos que nos lo harían inconmensurable. Así mismo, podríamos pensar que estaríamos dotados de órganos de los sentidos que fueran capaces de reducir incluso sistemas solares enteros y concebirlos como semejantes a las células del cuerpo humano y, a la inversa, unos órganos que nos

llevarían a percibir una célula con el orden y la estructura de un sistema solar. Aun así, la ampliación de nuestro círculo concéntrico o su reducción, de acuerdo con el alcance de los sentidos, significan que la medida siempre se daría con arreglo a nosotros. Por más que haya una percepción meticulosa o simplificada, todo ello es un error, en el sentido de que siempre interfieren nuestros hábitos más arraigados en cuanto a la visión del mundo que hemos llegado a organizar por medio de nuestros sentidos. Lo que es cierto es que en el aforismo Nietzsche insiste en la medida, cargando nuestra percepción sensorial hacia lo espacial y numérico. No obstante, el aforismo termina con una apreciación acerca de nuestros sentidos que pretende establecer, yendo más al fondo, una comprensión en un orden un tanto diferente, teñida de lo que podríamos llamar un escepticismo sensorial, complemento del escepticismo en el orden del conocimiento y en el orden moral:

Los hábitos de nuestros sentidos nos han aislado [eingesponnen] en la mentira y el engaño de la sensación: estos a su vez son la base de todos nuestros juicios y 'conocimientos', – ¡no hay en absoluto escape, ni desliz y camino secretos en el mundo real! Estamos en nuestras redes, nosotros arañas, y lo que sea que allí dentro agarramos, no podemos coger nada más que lo que se deja atrapar en nuestra tela. (A, §117)

Es evidente que el final del aforismo difiere un tanto del inicio; toda la primera parte posee una gran carga espacial en la determinación del alcance de los sentidos y la noción de medida corresponde principalmente al aspecto numérico de la determinación de las medidas, el final parece tener otro tono. Veamos.

Hábitos muy arraigados en el uso de nuestros sentidos los limitan y encierran. La palabra 'horizonte' viene de la palabra griega ὁρίζω, que significa 'limitar', 'fijar lindes, fronteras', 'separar', 'dividir', 'definir', y, por extensión, de la palabra ὁρίζων, cuyos significados son 'círculo', 'que limita nuestra vista'. De esta manera, aunque la palabra 'horizonte' puede tener el sentido de posibilidad de expansión, también se constituye en una especie de cerco: nuestros movimientos y acciones se desenvuelven allí dentro y los referimos a un centro propio, expansivo y a la vez limitante, que podemos decir que es nuestro cuerpo dotado de sentidos –en ello, la vista juega un importante papel, pues a la vez nos deja

ver una apertura para nuestras acciones, pero también este horizonte es limitado, lo cual se debe en buena parte a los hábitos más arraigados de nuestra sensación. En términos espaciales, estamos encerrados dentro de unos límites que tienen como centro nuestro cuerpo y sus hábitos. Ahora bien, dichos límites son también los de nuestros juicios y conocimientos, que tienen un gran arraigo en el desarrollo espacial de nuestros sentidos. Nos encontramos, pues, en una cárcel. ¿De qué manera? O, mejor, ¿de qué depende la ampliación del horizonte? Una cosa es cierta: de nuestra cárcel no podemos salir, lo que se reafirma con la insistencia de Nietzsche en la perspectiva espacial de la constitución de nuestros sentidos, ratificada en la importancia de lo visual.

Sin embargo, el final del aforismo puede darnos una guía de respuesta para esas cuestiones. A pesar de estar en una cárcel, somos como arañas, producimos nuestras telas con el fin de atrapar lo que podamos, como ellas. Es así como la espacialidad de nuestras posibles acciones contiene otro elemento: el espacio de nuestra esfera de influencia; como animales rapaces pretendemos hacernos a una presa, y para ello requerimos de una especie de red donde la podamos atrapar, he ahí la función de nuestros sentidos y sus alcances, pero también el sentido de nuestros hábitos. Simplificamos el mundo de acuerdo con nuestras necesidades, y el tipo de relaciones que establecemos con lo que nos circunda parece solo de orden espacial. Sin embargo, lo espacial es apenas un síntoma de unas relaciones más fundamentales, las que se refieren a nuestra esfera de influencia o de poder. Ahora se nos aclara por qué Nietzsche, en el §117 de Aurora, se limita a señalar los sentidos de la vista, el oído y el tacto; el gusto y el olfato, que se podrían entender en un sentido espacial, se encuentran más en la esfera de nuestra influencia interna o en la de aquello que ya hemos agarrado, para seguir con la imagen de la araña. Las sensaciones de la vista, el tacto y el oído son una suerte de medidas y se han constituido a partir de un tipo de relación particular que mantenemos con lo que nos rodea; es decir, esas sensaciones, además de ser sentidas, se refieren a la esfera y alcance de nuestro poder: dentro de los límites donde estamos encerrados, nuestras acciones se pueden producir y solo allí nos es dado un poder idiosincrásico sobre lo que nos rodea. Ahora bien, hablando con más precisión, nosotros no tenemos acceso al mundo real en cuanto tal, nuestra esfera de acción se da dentro de la tela que hemos extendido sobre él y lo que allí se deje agarrar, en eso se basa nuestro poder.

Es importante anotar que la imagen de la tela de araña ya había sido utilizada por Nietzsche en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Allí la imagen se refiere a la necesidad con la que producimos las representaciones del espacio y

del tiempo; estas representaciones “las producimos en nosotros y desde nosotros con la misma necesidad con que la araña teje sus telas de araña” (VM, §1). Nietzsche en ese escrito estaba respondiendo a la pregunta acerca de qué es para nosotros una ley de la naturaleza, a lo cual se respondía que no era algo que conociéramos en sí, algo incomprensible para nosotros, sino, cuando más, algo accesible como un conjunto de relaciones entre leyes. En suma, el rigor matemático es lo que nos es comprensible, y solamente él. Pero curiosamente esto es lo que nos admira en la naturaleza, que su asombrosa regularidad “coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros aportamos a las cosas” (VM, §1). Así pues, la persistencia de la metáfora de la tela de araña en Aurora no es solo un signo de la importancia que le concede Nietzsche como forma de expresar su comprensión de nuestros alcances y límites en el orden del conocimiento; además, su significado es un indicador para concretar el sentido subjetivo que tiene todo lo que le atribuimos al mundo que nos rodea. Destacamos, en este respecto, por lo menos dos aspectos importantes: el primero se refiere al hecho señalado en Sobre verdad y mentira acerca de que las representaciones de tiempo y espacio –que no son otra cosa que relaciones de número y sucesión– son producidas en y desde nosotros; si lo dijéramos de otra forma, esas representaciones son producidas por nuestro cuerpo, como la telaraña lo es de la araña. El segundo aspecto se refiere al uso mismo de la imagen de la araña y su tela: las representaciones de espacio y tiempo no son solo categorías del conocimiento, antes bien, son productos de nuestra fisiología, que denotan un tipo de relación que sostenemos con lo circundante; esta relación apunta a la esfera de nuestro poder e influencia, esto es lo que, en últimas, determina nuestra comprensión del mundo. Este segundo aspecto nos remite, pues, a la base vital de nuestro pensamiento –tema con el que hemos venido encontrándonos a lo largo de este escrito.

A este respecto, nos parece pertinente traer, para completar esta reflexión, un pasaje del fragmento póstumo 14[152] de 1888, como una formulación madura de estas ideas nietzscheanas, sugerido por el traductor de Sobre verdad y mentira, Joan B. Llinares:

La imperiosa necesidad subjetiva de no poder contradecir en este punto [en el que las categorías son ‘verdades’ en tanto condicionan nuestra vida] es una necesidad biológica: el instinto [Instinkt] de la utilidad de razonar como nosotros razonamos lo llevamos en el cuerpo [im Leibe], nosotros somos poco más o

menos ese instinto… Pero qué ingenuidad sacar de ahí la prueba de que poseamos por ello mismo una ‘verdad en sí’…

El no-poder-contradecir demuestra una incapacidad, no una ‘verdad’. (FP IV, 14[152] de 1888)

Este pasaje es muy sugerente, pues, aunque tardío en cuanto trata de la voluntad de poder como conocimiento, con él se ratifica una idea muy arraigada en Nietzsche sobre el origen y la necesidad biológico-utilitaria de las categorías bajo las que subsumimos las cosas y, aún más, con las que examinamos nuestra existencia; hablamos de que el filósofo señala, en el uso de las categorías, una forma de imposición: solo si se producen errores toscos acerca de las cosas, sobre la base de nuestra tela de araña o de aquello que produce nuestro cuerpo vivo [Leib], se vuelven las cosas calculables y dominables (cf. FP IV, 14[152] de 1888). A esta afirmación se puede añadir que la nombrada tela no es solo un producto físico del cuerpo de la araña, debe ser leída, al mismo tiempo, como una estrategia, como una forma de relación producida por su cuerpo. En el caso de los humanos, la vida del cuerpo lleva otros componentes allende los meramente comportamentales; también forman parte de esa vida el conocimiento de las cosas y de nosotros mismos, los juicios y valoraciones morales, la creencia en ‘verdades’. Entonces, la referencia a la imagen de la nutrición de los impulsos y la imagen de la tela de araña nos dan un sentido muy preciso de lo que por la época de Aurora preocupa a Nietzsche, en cuanto que la multiplicidad interna de la que hemos hablado denota la vida o un cuerpo vivo que se nutre no solo de alimentos físicos, sino de alimentos de otra clase que nutren esos otros aspectos que, del mismo modo, podemos llamar fisiológicos. Ahora bien, ello ocurre junto con un elemento que en principio podemos denominar comportamental, pero que involucra una relación procedente de la biología y que, sin embargo, la desborda: lo que llamamos estrategia en la producción de la tela de araña, se refiere a una relación bien determinada de influencia o de poder. Como humanos, nuestra tela está compuesta de palabras, categorías, conceptos, juicios, valoraciones, ellos forman un tejido específico donde se juegan esa influencia y poder. ‘Nutrirse’, en tal sentido, no es solo una imagen para describir el comportamiento de los impulsos, es también una realidad que tiene un estatus que oscila entre biológico y moral.

Para ampliar lo dicho, se puede decir que si, a primera vista, las representaciones

producidas por el cuerpo parecen tener el sentido del cálculo y de lo numérico, entonces estarían muy ligadas al espacio y a la medida; no obstante, el círculo que rodea en propiedad a cada ser comporta un elemento que les proporciona a las representaciones al mismo tiempo un carácter cualitativo: recogen un uso del espacio en cuanto lugar de influencia de un cuerpo vivo. En cuanto a los humanos se refiere, esos otros elementos que nombramos y que desbordan lo meramente comportamental enriquecen ese aspecto cualitativo. De hecho, en el ya citado fragmento 6[433] de 1880, el rasgo particular que describe los sentidos de la vista, el oído y el tacto es que se encuentran entretejidos –Nietzsche, decíamos, en el texto los escribe sin comas entre ellos– y se constituyen en un juego sofisticado del que depende nuestro pensamiento; es como si Nietzsche estuviera proponiendo la existencia de un sentido definido dentro de ciertos rasgos espaciales: sus percepciones serían al mismo tiempo visuales, auditivas y táctiles. De este modo, del juego entre vista, oído y tacto, y de su entretejimiento, podríamos suponer que dicho sentido tiene un carácter cualitativo, y no simplemente espacial.

Ahora debemos centrar nuestra mirada en eso que llamamos la esfera de influencia o de poder. Para eso es necesario ir al §112 de Aurora, titulado “Para la historia natural del deber y del derecho” –según Nietzsche, este aforismo es uno de los primeros tratados con hipótesis genealógicas, aunque un tanto torpes (cf. GM, “Prólogo”, §4). La tesis general en ese aforismo consiste en que los derechos surgen [entstehen] a partir de “grados de poder reconocidos y garantizados” (A, §112). No obstante, Nietzsche se pregunta, al inicio de su escrito, cómo es que los demás adquirieron derechos sobre nosotros, siendo estos derechos nuestros deberes. En los términos de este problema se destaca el hecho de un particular enfrentamiento entre poderes distintos. El otro me da algo y me exige algo a cambio, es decir, me considera capaz de cumplir un compromiso contraído; en este mismo sentido, yo tengo un deber con él, estoy obligado a cumplir de acuerdo con la medida de mi poder, es decir, mi deber concuerda con medida de la idea que tiene el otro de mi poder. En realidad es mi orgullo [Stolz] quien me obliga a cumplir, a recuperar mi soberanía: el otro ha hecho algo por mí y en contrapartida hago algo por él. Esta especie de reciprocidad es la manifestación de una relación más compleja; el mismo hecho de que haya una razón de orden psicológico – el orgullo– que me ordena cumplir, implica una fuerza, como lo señala la misma palabra alemana Stolz, que significa ‘altivez’, ‘soberbia’, es decir, existe un componente energético al que responden mis actos. Ahora bien, a ello se agrega una especie de ámbito espacial, donde se juega esta relación de derechos de otros y deberes míos: “Los otros han agarrado

[eingegriffen] la esfera de nuestro poder y habrían dejado su huella permanente allí, si nosotros no ejerciéramos con el 'deber' una represalia, eso que significa entrar en su poder" (A, §112).

¿De qué depende esta mutua intervención en la esfera propia del poder de alguien? De una creencia asimismo mutua: los demás piensan que está en nuestro poder hacer determinadas cosas, y esto es lo que nos exigen como derecho, a condición de que nosotros creamos que podemos hacer lo mismo. Debemos tener la misma fe en lo que se refiere al círculo [Umkreis] o entorno de nuestro poder, es decir, respecto de lo que podemos y, en tal sentido, nuestros derechos vienen a ser el poder que los demás están dispuestos a concedernos y a que nosotros conservemos. '¿Por qué razón?', se pregunta Nietzsche. No, en todo caso, por justicia, sino por una suerte de interés: por astucia [Klugheit], miedo [Furcht], precaución [Vorsicht], "porque esperan algo similar de nosotros (la protección de sus derechos)", porque sería mejor no enfrentarse con nosotros o porque si se mengua nuestra fuerza y buscamos a un tercero, ellos saldrían perdiendo… (cf. A, §112).

Nietzsche deja ver, en la base de esta determinación mutua entre deberes y derechos, que lo que se da es una relación de poderes, pero no como algo estable sino cambiante; por ejemplo, otra de las razones por las que los otros están dispuestos a concedernos derechos es por donación o cesión, lo que implica que el otro tiene el poder suficiente para dar una parte y concedernos un escaso sentimiento de poder [geringes Machtgefühl]. Así, conceder derechos no es, como apuntábamos, un asunto de justicia sino de equilibrios de poder, que pueden provenir del interés de la esfera del poder de quien concede derechos o de la intervención en la esfera de quien los recibe; tampoco se trata de eliminar al otro para conservar la esfera propia de poder. Medir fuerzas y establecer relaciones de acuerdo con esta medida puede ser otra forma de decir la inestable relación de poderes, por naturaleza, que pretende describir Nietzsche. De acuerdo con este, el vaivén cambiante del derecho de los pueblos es muestra de la inconstancia de las relaciones entre poderes: disminución y aumento, cesión, intervención, todo ello nos habla de factores de fuerza en el surgimiento de deberes y derechos. La búsqueda constante consiste en mantener un cierto estado o grado de poder y en rechazar a toda costa el aumento o disminución de esos grados de poder.

En este momento, Nietzsche hace intervenir una suerte de razón psicológica para el reconocimiento de derechos a otro: una relación entre sentimientos de poder.

Así, “el derecho del otro es la concesión de nuestro sentimiento de poder al sentimiento de poder del otro [Das Recht Anderer ist die Concession unseres Gefühls von Macht an das Gefühl von Macht bei diesen Anderen]” (A, §112). Es esta la medida con la que se pretende mantener el estado o nivel de poder: en tanto aumente o disminuya nuestro poder, por decirlo así, sentiremos el estado o el nivel de él y hasta dónde alcanzan los derechos del otro y, por consiguiente, nuestros deberes. Nietzsche termina diciendo que, precisamente, por el vaivén de las cosas humanas es muy difícil ser un “hombre justo [billige Mensch]” (cf. A, §112) –Nietzsche escribe esta expresión entre comillas. Para serlo se requiere estar pesando constantemente los niveles de poder y de derecho, para lo cual se requiere de “mucha práctica, ‘mucha’ buena voluntad y de muchísimo buen espíritu [sehr viel guten Geist]” (A, §112) –notemos que aquí ‘espíritu’, subrayado por Nietzsche, tiene la connotación de la fuerza que se requiere para luchar contra las tendencias propias de lo humano y poder ser justo.

Nos hemos detenido un poco en la consideración del §112 de Aurora porque consideramos que amplía la perspectiva de los sentidos que abrimos con el §117 del mismo libro y complementa nuestra observación acerca de la relación entre el denominado por Nietzsche “círculo concéntrico”, que limita nuestras acciones y en el que está implicado el desarrollo de los sentidos. En primer lugar, el §112 nos habla de una esfera de poder que puede ser vulnerada, ampliada o disminuida, y que no se constituye en un encierro sin más, puesto que se sobreentiende que cuando hablamos de ‘esfera’ nos estamos refiriendo a un espacio donde, si es de poder, se da un dominio, por pequeño que sea, y, sobre todo, no se entiende este dominio sin su relación con otros dominios –dentro de estos términos se entienden las relaciones de derechos y deberes; yo tengo derechos que alguien está dispuesto a concederme y deberes que alguien está dispuesto exigirme en un contexto de interrelaciones entre esferas de poder. Este primer punto viene a ratificar la estrecha relación que Nietzsche señala entre espacio, medida y poder. En segundo lugar, aparece en este aforismo una expresión que, en primera instancia, parece tener un sentido meramente psicológico: sentimiento de poder –Machtgefühl o Gefühl von Macht–, que se refiere a sentirse dominando, podemos decir, en una esfera de poder y que permite percibir el aumento o disminución en los grados de poder. En este contexto, nos es dado decir que eso que Nietzsche parece estar proponiendo, en el ya citado fragmento 6[433] sobre un posible sentido que es un juego y entretejimiento entre ver, oír y sentir y que constituye nuestro pensamiento, se refiere a una especie de sentido para el poder, inseparable del carácter cognitivo y comportamental que han adquirido todos nuestros sentidos. Incluso se puede

afirmar que el desarrollo de los sentidos está vinculado a la expansión de nuestra esfera de influencia o de poder sobre lo que nos rodea, sean cosas, animales, dioses o personas. El aspecto comportamental de la transformación de los sentidos, que lleva una escueta apariencia espacial, tiene una especie de otra cara, la de las relaciones entre poderes, es decir, el lado cualitativo de lo que nos impele a actuar. Es probable que la inestabilidad y el azar en el movimiento de los impulsos obedezca a este factor de las relaciones de poder, en tanto lo que interpretan, decíamos, son relaciones.

Valga un ejemplo interesante donde Nietzsche ofrece una teoría acerca del origen [Ursprung] de buena parte de los usos supersticiosos [abergläubischen Gebräuche]; se encuentra en el §23 de Aurora. Dado que durante muchos miles de años se ha considerado a las cosas como vivas y animadas –Nietzsche pone como ejemplos la naturaleza, las herramientas, las propiedades– y, por lo mismo, susceptibles de dominación –pues el frecuente y prolongado en la historia sentimiento de impotencia [das Gefühl der Ohnmacht] de los estados primitivos veía un peligro en ellas–, dado todo eso, era necesario, pues, dominar las cosas, como se hacía con los individuos y animales; para lograr esto, se requería o de la violencia, o de la coacción, o de los halagos, o de los acuerdos, o de los sacrificios. En tal medida, se puede decir que el poder o la necesidad de dominar no necesariamente están asociados a la violencia; de acuerdo con estas apreciaciones de Nietzsche, se requiere ejercer coacción sobre lo otro, pero no siempre se hace usando la violencia. A Nietzsche le interesa señalar además otro aspecto también humano. Los usos supersticiosos son un componente predominante, aunque inútilmente derrochador, de la actividad humana. La razón de esta tesis de Nietzsche se encuentra en la relación estrecha que establece entre el frecuente sentimiento de impotencia y de miedo con el desarrollo del sentimiento de poder [Gefühl der Macht]. Los dos primeros sentimientos fueron durante largo tiempo estimulados [in Reizung war] y, por ello, el sentimiento de poder se desarrolló de una manera tan delicada que llegó a ser la propensión más fuerte [stärkster Hang] del hombre. A esta afirmación, Nietzsche añade una tesis sobre el desarrollo de la cultura: “los medios que se descubrieron para producir este sentimiento constituyen casi la historia de la cultura [die Mittel, welche man entdeckte, sich dieses Gefühl zu schaffen, sind beinahe die Geschichte der Cultur]” (A, §23).

¿Cuál es la razón por la que Nietzsche piensa que en el desarrollo del sentimiento de poder la humanidad ha derrochado inútilmente tanta energía? La respuesta más concisa consiste en que el sentimiento de poder es un impulso

fundamental. Así pues, la tendencia al dominio parece ser una realidad humana y un ineludible motivo de acción en los hombres. Cuando encontramos esta consideración en Aurora, aparece asociada con una proposición de Lutero respecto del 'reino de Dios' [das Reich Gottes], en quien Nietzsche encuentra una especie de autoridad en materia cultural, aunque modifica el sentido de la sentencia. En el aforismo §262 de Aurora, aparece la reflexión nietzscheana respecto del alto valor, se puede decir, vital, que la humanidad le concede al poder. Nietzsche, a primera vista, tiene sobre este una apreciación con connotaciones negativas y una fuerte carga política; de hecho, el aforismo lleva por nombre "El demonio del poder". La palabra 'demonio' está cargada con la representación de una tentación ineludible, en este caso, para los hombres: "no es ni la necesidad vital [Nothdurft] ni el apetito [Begierde], – no, el amor por el poder [die Liebe zur Macht] es el demonio de los hombres" (A, §262). Este amor está por encima de los deseos más carnales, para hablar con un lenguaje ascético –no hay que olvidar, a este respecto, la tradición cristiana que de seguro Nietzsche conocía bien por su ascendencia luterana, que se halla presente en Mateo 4: 5-10, donde se relata que la tercera tentación que el demonio le pone delante a Jesús en el desierto es la del poder. El demonio del poder siempre quiere ser satisfecho [will befriedigt sein], aspecto que mantiene a los hombres infelices [unglüclich] y caprichosos [grillig], así se les satisfagan muchas de las necesidades primarias; si, por el contrario, se les priva de todo, pero no de la satisfacción de ese demonio, se sentirán felices. En esto se asemejan demonios y hombres, de acuerdo con la irónica apreciación de Nietzsche. La riqueza de estas reflexiones nietzscheanas sobre el poder consiste en que se trata de una realidad tan profundamente humana que, incluso, llega hasta las esferas más altas de las aspiraciones humanas al poder del Estado. Como acudiendo a un argumento de autoridad para concretar esta última idea, Nietzsche recurre, en el final del aforismo, a una sentencia procedente, según él, de Lutero:[18] "Si nos quitan el cuerpo, los bienes, la honra, los hijos, la mujer: dejémoslos ir, – ¡el reino todavía nos queda! [Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib: lass fahren dahin, – das Reich muss uns doch bleiben]" (A, §262).

Estamos de acuerdo con Eric Blondel en traducir la palabra Reich por 'reino' y no por 'imperio' porque, al parecer, la sentencia de Lutero se está refiriendo al reino de Dios (cf. Kaufmann, 1974, p. 198). No obstante, Nietzsche la estaría interpretando en el sentido del demonio del poder, al extender su sentido a una alusión velada a Bismarck y al imperio alemán, pero también a la ambición de los estadistas; de ahí las palabras finales del aforismo: "¡Sí! ¡Sí! ¡El reino!" (A, §262). Ahora bien, pensamos que más que darle un sentido diferente a la

sentencia, al contrario de lo que piensa Walter Kaufmann, Nietzsche juega con la ambigüedad de la palabra Reich, en la medida en que el sentido completo del aforismo nos lleva a pensar que el poder o, mejor, el amor al poder es una realidad humana profundamente arraigada en los impulsos –es posible afirmar que es un impulso–, hasta el punto de que su satisfacción es perentoria y está presente como una motivación profunda de las acciones, ofrece una satisfacción más primaria que la de las necesidades más naturales y de la posesión. Al escribir "¡Sí! ¡Sí! ¡El reino!", parece que alguien exclamara irónicamente que le parece obvio que la sentencia de Lutero trataba del poder del Estado, en el sentido del Reich alemán; pero, al parecerle a alguien tan obvio esto, no se toma en cuenta que, además, existe una realidad humana de fondo, y esa realidad es tan humana que incluso se podría alegar una sabiduría cultural antigua sobre esa materia en los textos bíblicos. Así, habría que estudiar la realidad humana del amor al poder con mayor detenimiento.

En Aurora y en varias notas de 1880, Nietzsche profundiza de diversas maneras en la psicología del sentimiento de poder, que se presenta con un carácter constrictivo muy grande y se manifiesta en distintos niveles de la múltiple actividad humana. Como ya pudimos apreciar a partir de A, §23, el logro del sentimiento de poder implica un consumo bastante grande de energía y, en muchas ocasiones, un consumo inútil; pero en ese gasto toda la humanidad se encuentra implicada y esto es particularmente notorio en la búsqueda de medios para lograr ese sentimiento. Ahora bien, en varias ocasiones, Nietzsche establece la relación del sentimiento de poder con el placer y la felicidad.

En una nota de 1880, Nietzsche expresa de forma concisa el vínculo entre el sentimiento de poder y el placer, por cuanto el primero surge, como ya observamos en A, §23, a partir de la tensión en que se encuentran el sentimiento de impotencia y el miedo; en efecto, escribe Nietzsche: "el paso del sentimiento de impotencia al de poder es muy placentero [lustvoll]: de ahí que suela buscar la más intensa mortificación" (FP II, 4[177] de 1880). Como se ve, Nietzsche parece establecer que el placer es producto del alivio de una tensión; la impotencia, pues, busca dominar, y para ello se requiere de toda clase de medios eficaces para lograrlo, incluida la mortificación. Medios como esta o como el autosacrificio y el sufrimiento voluntario producen un gran sentimiento de poder, obtenido a partir de formas muy sofisticadas para lograr el dominio sobre lo que se resiste –incluido el causar (se) dolor– (cf., por ejemplo, los §§18 y 113 de Aurora). En esta línea de la victoria sobre algo o, mejor, sobre sí mismo, se encuentran los ascetas y los estoicos, que alcanzan un incremento del

sentimiento de poder porque se muestran a la vez victoriosos e inconmovibles (cf. FP II, 4[204] de 1880).

A pesar de esto, Nietzsche no considera que el dominio sea un estado estable; consciente de su dinámica, describe dos momentos en la consecución del sentimiento de poder. En un aforismo de Aurora titulado “Sentimiento de poder” (§348), se establece una distinción importante respecto de la obtención de ese sentimiento: por una parte, está el que apenas pretende adquirirlo y, por otra, el que ya lo adquirió. El primero busca todos los medios posibles para alimentarlo; el segundo, siendo muy distinguido y exigente en su gusto [Geschmack] adquirido, se satisface raras veces –ya vimos, pues, que el poder actúa como un tentador insatisfecho. Así, si se da placer en la adquisición del sentimiento de poder, ello sucede por un estado de tensión que se describe implícitamente de manera diferente en los dos momentos aquí distinguidos (cf., además de los ya citados aforismos, A, §354, acerca de la relación del displacer con la consecución de muchas alegrías).

El sentimiento de poder está también asociado con la felicidad [Glück]. En el aforismo §356 de Aurora y en una elaboración previa de este, el fragmento 4[179] de 1880, se propone esta relación. Ambos afirman que el sentimiento de poder es “el primer efecto de la felicidad”. La felicidad propicia la manifestación del sentimiento de poder que quiere exteriorizarse. De tal modo, la felicidad no es un estado de simple bienestar, sino que lleva con ella una gran intensificación, el aumento del sentimiento de poder. Este hecho tiene una explicación. Nietzsche afirma que los modos “más habituales” de esa manifestación son tres: regalar, burlarse y destruir; los tres se exteriorizan “con un impulso fundamental común” –[alle drei mit einem gemeinsamen Grundtriebe] (A, §356). ¿Cuál es este impulso? No es otro que el sentimiento de poder, que, según el fragmento 4[179], se exterioriza “1) respecto de uno mismo, 2) respecto de la gente, 3) respecto de las ideas, 4) respecto de los seres y cosas imaginadas [eingebildete]” (FP II, 4[179] de 1880).

Este aforismo da una buena clave para la comprensión del sentimiento de poder, puesto que se pueden deducir de él por lo menos tres afirmaciones. Primera, el sentimiento de poder como efecto de la felicidad hace de esta un estado anímico que consiste en sentirse gobernando; Nietzsche dice de los griegos que pensaban la posesión del poder del tirano como la más envidiable de las dichas; es también el caso del estoico “que es a la vez rey y sabio […], él gobierna” (FP II, 4[301] de 1880). Segunda, el sentimiento de poder se manifiesta, se exterioriza, por lo

que se puede decir, entonces, que viene de lo profundo y, en tal sentido, es un impulso fundamental. Tercera, la manifestación se da desde la propia interioridad, pasando por lo imaginario, hasta lo exterior, trátese de personas o de cosas; se manifiesta un dominio o, mejor, la sensación de dominio.

Tal vez el aspecto central, para la comprensión del sentimiento de poder, está en la segunda afirmación que acabamos de señalar. Respecto de lo allí escrito, cabe preguntar cuál es el significado de que el sentimiento de poder sea un impulso fundamental. En primera instancia, para responder, digamos que se trata de un impulso que es común, lo cual no niega la existencia de otros impulsos; existen impulsos morales, de conocimiento, entre otros, pero este impulso es común a otros y fundamental. Esto nos lleva a afirmar que lo común a los impulsos es el sentimiento de dominio que está en la base –Grund, en alemán, nos habla también de 'fondo', 'base', 'razón', etc.–; esto se entiende mejor si recordamos lo que decíamos más arriba acerca de que existe un texto desconocido, el de los procesos fisio-psicológicos que suponen la relación entre impulsos; ahora bien, este texto es sentido, aspecto que ratifica que el impulso fundamental sea un sentimiento [Gefühl], en este caso el de sentirse dominando. Así, lo que parece una especie de afirmación metafísica sobre los impulsos, de parte de Nietzsche, apunta, según creemos, a que lo que está en el fondo, lo que actúa como fundamento, es una especie de proceso común al movimiento constante y azaroso de dichos impulsos; el sentimiento de dominio no niega la multiplicidad de los procesos internos, sino que la hace responder a un proceso. Este aspecto no deja de ser contradictorio en esta reflexión de Nietzsche, puesto que no se entiende cómo el azar o la casualidad, siendo tales, admiten un proceso fundamental; esta cuestión podría resolverse diciendo que nuestra comprensión de los procesos internos se encuentra con el escollo del lenguaje que usamos para referirnos a ellos, ya que este se refiere a cosas y sustancias y al intentar dar cuenta de movimientos y procesos, pensamos en cosas y en el espacio –ya observamos el arraigo visual-espacial que para Nietzsche tiene el pensamiento y también el caso que describe Bergson cuando examina las paradojas de Zenón de Elea, donde ve como perjudicial el propósito de introducir la idea de espacio para la comprensión del movimiento y de la duración–.

Habiendo llegado a este punto de nuestra reflexión sobre el funcionamiento del sentimiento de poder, podemos decir que lo que nos parece una explicación solo de orden psicológico en Nietzsche, puesto que se trata de un sentimiento, es además una forma de comprensión de la fisiología misma: el sentimiento de poder lleva una profunda carga de procesos internos que se juegan su estatus

entre los estados fisiológicos y los estados psicológicos, es decir, el componente de fuerza que lleva la descarga de los impulsos señala la inseparabilidad entre lo corporal y lo psicológico. De hecho, en un fragmento de 1880 se encuentra la siguiente afirmación: “los estados morales son estados fisiológicos – evidente, p. ej., en el amor. Casi todos esencialmente agradables, esencialmente necesarios para el organismo del particular” (FP II, 6[445] de 1880; véase también HdH I, §58, sobre la involuntariedad del amor y otros sentimientos). A esto habría que agregar que el funcionamiento orgánico obedece también al sentimiento de poder.

Sentimiento de poder y libertad de espíritu

En nuestra presentación del sentimiento de poder, hemos evitado a propósito leerlo desde la formulación posterior a Aurora de ‘voluntad de poder’, con el fin de ir subrayando el matiz que tiene el poder antes de los escritos del periodo de madurez del autor. Leer el sentimiento de poder desde el punto de vista retrospectivo de la voluntad de poder nos lleva a una ilusión, así mismo retrospectiva, de ver ya en el periodo medio una reflexión nietzscheana acerca de un principio unificador que extiende su alcance hasta el terreno ontológico. Esto creemos todavía no es claro en el periodo medio, donde Nietzsche emprende una crítica psicológica e histórica a la forma de pensar metafísica, como ya estudiamos, proceso del cual va surgiendo la necesidad de considerar el factor del cuerpo vivo junto con los procesos internos que, a primera vista, parecen del dominio exclusivo de lo psicológico. El cuidado que tuvimos al examinar el aforismo §119 de Aurora, rodeándolo, para darle contenido, de otros pasajes que juzgamos pertinentes, nos fue mostrando que eso que Nietzsche allí nombra como “proceso fisiológico” debe ser comprendido como una suerte de interioridad, donde los factores psicológicos son inseparables de procesos fisiológicos vitales; en este examen fuimos llevados a la necesidad de examinar el poder y, en concreto, el sentimiento de poder. Por este camino nos encontramos con la distancia que establece Nietzsche respecto de la voluntad schopenhaueriana, no con la voluntad de poder. Estamos, pues, inmersos en una filosofía que se ha formado como un proceso y no como un conjunto de teorías ya establecidas.

Walter Kaufmann observa que la expresión “voluntad de poder” tiene su primera aparición en las notas de 1876, en el fragmento 23[63]; sin embargo, esta

expresión no tiene la connotación de “la fuerza básica de una metafísica monista”, sino que aparece en el contexto de los fenómenos psicológicos (cf. Kaufmann, 1974, pp. 179-180). Es de ese modo como la expresión adquiere sentido dentro de la crítica, así como la connotación negativa que tiene el poder para Nietzsche por los años en que escribe la cuarta de las Consideraciones intempestivas y se da la génesis de Humano, demasiado humano, es decir, forma parte de la distancia respecto de Wagner que por esta época caracteriza a los escritos del filósofo. Hay en Nietzsche una crítica al poder del artista y por ello el tinte, en apariencia psicológico, que impregna sus reflexiones sobre este tema; Nietzsche observa las oscilaciones del poder en su relación con el miedo, aunque en la Intempestiva sobre Wagner, el ansia de poder que manifiesta y caracteriza al artista culmine en un aspecto creativo (cf. WB, §8). Kaufmann incluso rastrea esa valoración negativa del poder hasta la época de concepción de El nacimiento de la tragedia. Esta valoración ‘negativa’ del poder puede verse ratificada por lo escrito en el §262 de Aurora; sin embargo, la lectura que hicimos de ese aforismo nos ha mostrado, al mismo tiempo, una visión ‘positiva’ del poder, en tanto ineludible realidad humana, sí cargada de un fuerte tinte psicológico pero también de un fuerte carácter fisiológico que, esperamos, se haya aclarado gracias a los aforismos y notas que hemos ido aduciendo a favor de esta tesis en nuestro recorrido por Aurora.

Nos resta ahora situar el tema del sentimiento de poder dentro del tema general de los motivos de la acción; para ello queremos considerar el fragmento póstumo de 1876 que Kaufmann señala como la primera aparición de la “voluntad de poder” –lo hubiéramos podido citar cuando tratamos la relación entre sentimiento de poder y placer, pero juzgamos que este es mejor lugar para traerlo a colación–:

El principal elemento de la ambición es el acceso al sentimiento del propio poder. La alegría [Freude] por el poder no se circunscribe al hecho de que nos alegremos [freuen] de ser admirados en la opinión de otros. Alabanza y crítica, amor y odio son lo mismo para el ambicioso que quiere poder. Temor (negativo) y voluntad de poder (positivo) explican nuestro gran respeto a las opiniones de los hombres.

Placer del poder. – El placer del poder se explica por el displacer centuplicadamente experimentado de la dependencia, de la impotencia. Si no se

da esta experiencia, falta también el placer. (FP II, 23[63] de 1876)

La ambición o el ansia de poder es inseparable del sentimiento del propio poder; si no fuera así, no se explicaría por qué los humanos gastan tanta energía en aumentar este último. En efecto, al ansia le es connatural no solo el hecho de experimentarla como un deseo perentorio, sino, también, la sensación inmensamente placentera de dominar algo, por más que sea imaginario. En el caso de un artista, por ejemplo, el ser admirado por muchos puede explicar su ansia de mantener un dominio sobre la opinión de otros, por eso da igual que se trate de una alabanza o de una crítica, y puede que el odio hacia él produzca la misma satisfacción que si sus seguidores lo adoran, ya que siempre una opinión queda bajo el dominio de quien es objeto de ella. Nietzsche, en esta nota, parece rastrear el carácter del ansia de poder y la intensidad del sentimiento en una tensión: propone que el mismo caso del ambicioso de poder que le concede mucha importancia a las opiniones de los otros no se explica por la simple ansia, sino por la tensión entre el temor – junto con su natural displacer y dependencia respecto de quien se teme o lo que se teme– y la sensación de independencia que se puede experimentar a partir de la satisfacción del ansia de poder. El párrafo conclusivo del fragmento arriba citado explica el componente placentero del sentimiento del propio poder: es necesario que se experimente de una forma muy intensa el displacer propio de la impotencia y de la dependencia. Así pues, en el caso del sentimiento de poder, no se trata de una experiencia simple, sino, por el contrario, de una muy intensa, lo cual explica el hecho de que el sentimiento de poder se pueda manifestar con gran potencia o ansia; por ello venimos afirmando que se trata de una tensión –esta idea aparecerá mejor elaborada en el ya estudiado §23 de Aurora; allí se explica que un grado de estimulación muy alto del sentimiento de impotencia y de miedo permitió el desarrollo del sentimiento de poder. En el fragmento 23[63], una tensión o estimulación muy fuerte del displacer propicia el placer del ansia de poder y, se puede decir, actúa como motivo de esta última, como deseo de goce de sí mismo, para usar la expresión presente en Humano, demasiado humano I.

Como se observa en el mismo fragmento póstumo, la descripción de Nietzsche es una suerte de psicología del ansia de poder, que describe los procesos internos como relaciones de tensiones entre dos impulsos: el temor y el poder; pero, nos apresuramos a decir, no como principios opuestos, pues la dinámica entre el displacer altamente estimulado y el placer conseguido en el poder a partir de

dicha estimulación nos muestra la dependencia mutua de los dos sentimientos. Esta última idea la encontramos ratificada en la explicación de historia de la cultura en A, §23.

Kaufmann, por su parte, explica que desde el fragmento 23[63] Nietzsche sostiene una especie de tendencia dualista entre dos principios –el miedo o temor y la voluntad de poder o ansia de poder– y que tales principios tendrían un significado eminentemente psicológico en el periodo comprendido entre la cuarta de las Consideraciones intempestivas y La ciencia jovial. El mismo Kaufmann rastrea el origen de Aurora en la propuesta de esos dos principios y encuentra una confirmación de esto en unas declaraciones de Peter Gast sobre Aurora (cf. 1974, p. 188). Está claro, pues, que Kaufmann no considera que el fragmento 23[63] de 1876 trate de la "voluntad de poder" como un principio con un sentido ontológico o metafísico. Estamos de acuerdo con él en que el significado de esta expresión allí tiene un sentido psicológico. Ahora bien, ello no obsta para que Nietzsche también describa una realidad demasiado humana: la fluctuación entre el temor y la voluntad de poder, si el temor se entiende como el lado negativo del ansia de poder y la voluntad de poder como el lado positivo de esa misma ansia, que busca acceder al sentimiento del propio poder. A esta fluctuación, que nosotros leemos como una tensión, se la describe en el fragmento como una propensión a tener en cuenta las opiniones de los demás en orden al reconocimiento de un dominio propio, por lo que no importa la apreciación que los otros emitan respecto de quien experimenta el ansia de poder. Esta tensión podría explicarse también por la relación entre esferas de poder, como ya la describimos más arriba a propósito de Aurora. Temor y ansia de poder son, pues, tipos de impulsos, pero no están aislados, a la manera de "tendencias dualistas", como piensa Kaufmann, sino vinculados según relaciones de tensión, aspecto que será concretado por Nietzsche, entrado en su periodo medio, en las ya estudiadas descripciones de Aurora. Por ello era pertinente traer el fragmento de 1876 en este momento de nuestra reflexión, pues con él podemos observar cómo en dicho periodo se ha especificado más el pensamiento de Nietzsche en lo referente al poder.

Está claro que, de acuerdo con A, §23, temor e impotencia son sentimientos, pero que también existe el sentimiento de poder. Así mismo, en A, §356 se sostiene que el sentimiento de poder es un impulso fundamental al que responden los otros impulsos; Nietzsche no dice lo mismo respecto del miedo o el temor. Se puede afirmar, entonces, que la impotencia [Ohnmacht] es el lado negativo del sentimiento de poder y, sin ella, este no se manifestaría con gran

intensidad. Es probable que Nietzsche esté pensando que la felicidad se produzca como la ruptura de la alta tensión o estimulación en que puede permanecer por largo tiempo la impotencia de los impulsos. Con la felicidad, el sentimiento de poder quiere manifestarse, lo cual no significa, sin embargo, que este sentimiento sea pensado ya en Aurora como voluntad de poder; afirmemos, más bien, que se produce una particular tensión de los impulsos en torno a la alta estimulación de la impotencia que provoca el sentimiento de poder, es decir, no solo el ansia de dominio sino el sentimiento de sentirse dominando. Con esto, estamos afirmando algo que ya encontrábamos más arriba: que un impulso quiera satisfacerse no significa que sea él solo el que se encuentra en esa situación; la descarga obedece también a que el movimiento general de los impulsos la haya hecho posible y que el azar de las circunstancias le haya arrojado algo con lo cual nutrirse. Así, de este movimiento azaroso de las relaciones entre los impulsos y el azar de las vivencias depende cualquier manifestación de dichos impulsos, incluido el sentimiento de poder.

El temor, al parecer, es otra 'tendencia' –abusando un poco de la expresión de Kaufmann– diferente del sentimiento de poder, pero, aun así, no lo podemos pensar como un impulso fundamental; como se afirma en el fragmento 23[63], es lo negativo del ansia de poder y, como tal, debe estar ligado a esta, depender en cierta forma de ella. En Aurora, el temor también aparece impulsando la configuración de actividades que tienen que ver con el desarrollo del intelecto; así sucede en el §241: "el grado del miedo [Furchtsamkeit][19] es una medida [Gradmesser] de la inteligencia" (A, §241). Para Nietzsche, el temor además estuvo asociado al desarrollo del oído –es "el órgano del miedo" (A, §250)– debido al miedo padecido durante la noche en "la época más larga de la humanidad", puesto que en la claridad ese órgano es poco necesario –el §250 termina con esta tesis: "de ahí el carácter de la música, como un arte de la noche y la media noche". En esta misma línea del desarrollo de ciertas capacidades intelectuales se encuentra el §309, titulado "Temor y amor"; en este aforismo se afirma que gracias al miedo se desarrolló una comprensión general del hombre, porque temiendo al otro tenemos que preguntarnos quién es, qué puede, qué quiere, algo que no es posible con el amor. Este último aspecto nos habla muy bien de la dinámica del temor, pues el temor prolongado y estimulado frente a algo o a alguien nos lleva a hacer preguntas no solo para entenderlo, sino también para dominarlo. Ahora bien, esta dominación no se vale solo de las formas descritas en A, §23 –violencia, coacción, halagos, sacrificios…–; el temor, propio de la criatura más temerosa de todas, también ha obligado a los hombres al arte del disfraz, a la imitación y a la rápida comprensión de los

sentimientos ajenos, incluso de los animales (cf. A, §§26 y 142 y FP II, 4[280] de 1880), y por él se han logrado formas de comprensión, de protección, de prudencia respecto de sí mismo y respecto de los otros y, por lo mismo, de dominio. Estas últimas capacidades las comparte el hombre con los demás animales, solo que él es más delicado y frágil.

Volvamos ahora al sentimiento de poder, como sentimiento y como impulso fundamental o impulso que viene del fondo. El poder, en Aurora, es algo común a las relaciones entre impulsos y todavía no ha adquirido en el pensamiento nietzscheano la forma de un principio ontológico que lo viviente compartiría con el mundo 'material', como sucede en Más allá del bien y del mal (cf. MBM, §36). En Aurora Nietzsche estaría rastreando el sentimiento de poder como motivo de las acciones en cuanto impulso fundamental. En un fragmento póstumo de 1880 se explicita esta relación entre el sentimiento de poder y el motivo de las acciones, en los siguientes términos:

Cuando realizamos una acción con sentimiento de poder, la denominamos moral y experimentamos la libertad de querer. Las acciones que se realizan con sentimiento de impotencia suelen considerarse irresponsables. Así pues, el estado de ánimo que acompaña decide si una acción pertenece o no a la esfera de lo moral, si es buena o mala. De ahí ese empeño incesante por encontrar maneras de producir ese estado: ¡que es el humano!

'Hacer el mal con poder vale más que hacer el bien con impotencia', es decir, el sentimiento de poder se valora más que cualesquiera utilidad y fama. (FP II, 4[299] de 1880)

En cierta medida, este tema no es nuevo en nuestra investigación. La sospecha frecuente de Nietzsche sobre qué valoraciones, juicios morales y estados morales corresponden a estados o procesos fisiológicos de difícil acceso para el intelecto está relacionada con esta capital afirmación acerca de lo humano: el empeño en la búsqueda de medios para producir el sentimiento de poder. En el fragmento póstumo se afirma, primero, que para los hombres tienen más valor las acciones realizadas de acuerdo con el sentimiento de poder, sean estas buenas o malas; segundo, de acuerdo con la primera afirmación, se aclara la importancia del

estado de ánimo que acompaña una acción y una acción moral o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la moralidad de una acción decide finalmente dicho estado, independientemente de que la acción sea ella misma buena o mala; tercero, una acción realizada con el sentimiento de impotencia es irresponsable [unzurechnungsfähig]. La última frase del pasaje citado ratifica la afirmación según la cual el sentimiento de poder es un impulso fundamental, puesto que lo humano consiste en el empeño constante en la búsqueda de medios para conseguirlo, por encima de la utilidad [Nutzen] y de la fama [Ruf]; ello se entiende si consideramos que el sentimiento de poder es algo a lo que obedece la satisfacción de los impulsos o es una forma de relación entre ellos. En Aurora, esa afirmación del alto valor que para la humanidad tiene el sentimiento de poder aparece vinculada a los griegos, según el propio Nietzsche, "así sentían los griegos" (A, §§360 y 199).

Cuando estudiamos el §107 de Humano, demasiado humano I, pudimos observar cómo rastrea Nietzsche los diferentes motivos de las acciones y señala que finalmente el motivo "más poderoso decide sobre nosotros" y este motivo es el ansia de autogoce. Es, pues, de destacar que el desplazamiento que se produce entre aquel libro y Aurora obedece a que el motivo ahora ya no es el goce de sí mismo sino el sentimiento de poder. En tal caso, el placer queda en este momento explicado bajo el orden del ansia de poder. Pero también se ha ganado la posibilidad de afirmar que los motivos no corresponden al campo de los grandes motivos morales o a la pura ansia de placer; con el §119 de Aurora sabemos ahora que los motivos están relacionados o, mejor, son interpretaciones de los procesos minuciosos y azarosos de los impulsos y sus relaciones con las vivencias –la búsqueda a toda costa del sentimiento de poder parece ser el corazón o el proceso dominante en todo lo que es humano. Se puede afirmar también que sí, que este proceso es psicológico, pero el componente de fuerza y de coacción que lleva su búsqueda lo hace ser un proceso igualmente fisiológico, de ahí la insistencia de Nietzsche en que los estados morales son estados fisiológicos.

Antes de pasar al tema de la incorporación, central en La ciencia jovial, vamos a considerar dos últimos aspectos relacionados con el sentimiento de poder que no es posible pasar por alto, puesto que señalan una dirección importante del papel del cuerpo en la comprensión de lo humano, desde el punto de vista del ansia de poder. El primero consiste en el hecho de que si el ansia de poder le pertenece a lo humano, Nietzsche denuncia también su aspecto crítico y negativo: si se constata que se trata de una realidad a la que obedecen todas las acciones,

entonces, ¿nos es posible dominar el ansia de poder? O, en otros términos, ¿estamos, en cuanto que humanos, condenados a sucumbir a los apremios constantes de dicha ansia? El segundo tema es si la descarga de los impulsos, en cuanto necesaria, ha de llevar un alto componente destructivo, ya que las necesidades de nutrición de dichos impulsos son inaplazables y, por lo mismo, suponen un alto nivel de violencia para su satisfacción; en este tema aparece de nuevo el temor, con la concomitante tensión a la que se encuentra sometido el sujeto temeroso en muchas ocasiones. Pasemos de inmediato al primer tema.

En el §23 de Aurora, Nietzsche establece que la búsqueda de los medios para la satisfacción del sentimiento de poder representa la historia de la cultura, como ya precisamos. Esta tesis se amplía con otra, según la cual los místicos y las antiguas escuelas griegas, epicúreos y estoicos, han buscado formas propias de satisfacción de ese sentimiento en función de la vita contemplativa. Igualmente, en el §360 de Aurora y en el fragmento 4[301] de 1880, Nietzsche considera que el mundo griego le concede al sentimiento de poder una supremacía (cf. Brusotti, 1997, pp. 98 y ss.) sobre la utilidad y la reputación (cf. A, §360). En el fragmento 4[301], aunque por tratarse de un esbozo se encuentre inacabado, se desarrolla esta última idea. El fragmento se inicia con la siguiente afirmación:

Todos los griegos (v. el Gorgias de Platón) pensaban que poseer el poder del tirano era la más envidiable de las dichas: aun dando por supuesta su infamia. Todos se esforzaban en evitar la aparición del más dichoso de los hombres y, cuando existía, en ponerle trabas o eliminarlo. (FP II, 4[301] de 1880)

En principio, Nietzsche no deja claro en qué pasaje o pasajes del Gorgias de Platón pudo estar pensando cuando escribió esto. Sorprende sí que la afirmación de Nietzsche se extienda a todos los griegos, cuando, si se está familiarizado con el texto de Platón, se tiene claro que esa aseveración no puede ser aplicada a Sócrates, incluso este filósofo no le permite a Polo, uno de sus interlocutores en el diálogo, que lo incluya dentro del grupo de quienes considerarían felices a aquellos poderosos que cometen injusticias. Está claro que Sócrates sostiene que solo quien conoce y observa lo que es justo (cf. Gorgias, 470e) es feliz, en cuanto esto representa un bien para quien así obra. Ahora bien, de acuerdo con esto, que el poder sea un bien para alguien es del todo cuestionable mientras no

obre con justicia (cf. Gorgias, 466a y ss); esta posición de Sócrates contrasta con la de Polo, que basa la felicidad del tirano en que en su ejercicio del poder puede hacer lo que quiera:

Hablas como si tú, Sócrates, fueras capaz de no aceptar la facultad de hacer en la ciudad lo que te pareciera bien, en lugar de otra cosa, y de no envidiar a quien ves condenando a muerte, desposeyendo de bienes o haciendo apresar a quien le place […]

Yo entiendo por tiranía lo que hace un momento decía: el tirano tiene la potestad de hacer en la ciudad lo que le parezca bien, imponiendo condenas de muerte, destierros y todo lo que se le antoje. (Gorgias, 468e-469e)

Está claro que a Polo le parece evidente que la posición del tirano es envidiable por esa facultad de hacer lo quiera mientras ejerce poder. Esta supuesta evidencia a la que acude Polo como argumento a su favor, no puede ser aceptada por Sócrates, por lo cual este intenta llevar a Polo a que él, y no a partir de la opinión de otros, llegue por sí mismo a pensar de acuerdo con la verdad; a Sócrates le interesa que el propio Polo se convenza de que en el ejercicio del poder cuenta más obrar justamente que hacerlo arbitrariamente y que la felicidad es el resultado de obrar justamente.

Si ahora pasamos a la explicación que Sócrates da del mito con el que se cierra el Gorgias, observamos que no solo se opone a la posición de Polo, que sostiene que el poder es un bien para el que lo posee, sino que tampoco está de acuerdo con la posición de su otro interlocutor, Calicles, que considera privilegiada la situación de los hombres de naturaleza poderosa y que obran con toda libertad respecto de la ley creada por los débiles, que son la mayoría. Así pues, en su explicación, Sócrates muestra que el estado del tirano es paradójico, puesto que, en cuanto que poderoso, se encuentra en una situación donde es casi inevitable cometer injusticias y, por lo mismo, el número de tiranos castigados es alto; de ese modo, Sócrates le dice a Calicles que

de los poderosos salen los mayores malvados, si bien nada impide que entre ellos

se den también hombres buenos, aunque de hecho son pocos, y bien que merecen ser admirados, pues difícil es, Calicles, y digno de gran alabanza el vivir dentro de la justicia cuando se dispone de gran libertad para obrar injustamente. (Gorgias, 525e-526 a)

De acuerdo con Sócrates, entonces, a los hombres poderosos se les confía administrar con justicia aquello que se les encarga, pero, al mismo tiempo, disponen de una gran libertad para cometer injusticias. Esto último no excusa al tirano para obrar injustamente, así esté convencido de que su obrar es en bien de la ciudad. Sócrates, cuyo intento es demostrar la necesidad de obrar bien y con justicia, no podría estar de acuerdo con los que consideran buenas las acciones de reyes como Arquelao de Macedonia, que han llegado injustamente al poder y obrando tiránicamente –el ejemplo de este tirano es aducido por Polo (cf. Gorgias, 470d-471d). Una posición cercana a la de Polo en este diálogo de Platón es la que sostiene Tucídides en su Historia de la guerra del Peloponeso, donde justifica, desde cierto pragmatismo político, los logros de Arquelao en materia de guerra, mayores en este campo que los de los otros ocho reyes anteriores.

Basten estas precisiones sobre el Gorgias de Platón para darnos cuenta de que la posición de Sócrates respecto de la necesidad de obrar con justicia cuando se ejerce poder es bien diferente de la que sostiene Nietzsche cuando, refiriéndose precisamente al Gorgias, al generalizar, pretende que todos los griegos tenían en alta estima el sentimiento de poder, incluso por encima de cualquier utilidad. Es evidente la simplificación nietzscheana de las diversas posiciones respecto del poder presentes en Grecia, a favor de una tesis sobre la historia de la cultura (cf. Brusotti, 1997, p. 98 y ss.; Ottmann, 1999). Sin justificar del todo a Nietzsche en su simplificación del pensamiento de Platón en el Gorgias a partir de una referencia histórica, se puede decir que busca con esta un argumento de autoridad para una valoración positiva o negativa del poder, y lo justifica con la historia de la cultura griega, puesto que busca dar cuenta de una realidad sobre el obrar humano, la del ansia de poder. Podríamos llegar a afirmar que las aseveraciones de Nietzsche, tanto en el fragmento 4[301] como en el §360 de Aurora, forman parte de un ejercicio típico de su examen psicológico de lo humano, al intentar explicar procesos no conscientes presentes, como en el caso de Polo, Calicles y Sócrates, con base en las motivaciones de los hombres de una cultura.

Ahora debemos ir más al fondo en las afirmaciones nietzscheanas; de modo que deberíamos ahora preguntarnos por qué Nietzsche afirma en el fragmento 4[301] que, siendo envidiable el poder del tirano, todos los griegos se esforzaban tanto por evitar su aparición. Es probable que Nietzsche, al hacer las afirmaciones ya citadas al inicio de su escrito, esté pensando en la mencionada situación paradójica del tirano. Pero está claro que para él hay una razón, más allá del problema de lo justo o no que pueda ser un rey, para que un griego viera envidiable poseer su poder: "la dicha suprema en la que todos creían la ponían de pleno en el sentimiento de poder" (FP II, 4[301] de 1880). No obstante, de acuerdo con Nietzsche, este estado era considerado "absolutamente no ético [Unsittliche]", es decir, contrario a las costumbres, individual (cf. A, §9, acerca de lo no ético para la eticidad de las costumbres). A primera vista, tal parece ser también la posición de Sócrates en el Gorgias, cuando no considera bueno obrar injustamente así sea en beneficio de la ciudad; sin embargo, el mismo Sócrates no estaría pensando solo en la utilidad colectiva que trae consigo obrar con justicia, además, esta acción conlleva un beneficio para quien obra de esa manera y, por lo mismo, la justicia adquiere para el filósofo un significado universal, no solo cultural. En una tesis como la de Nietzsche respecto del sentimiento de respeto a la tradición y la obediencia a las costumbres, lo que él mismo denomina eticidad de la costumbre, lo no ético consistiría en una acción que solo beneficia al individuo, por encima de la comunidad, y además acarrea consecuencias negativas para la colectividad (cf. A, §§9, 16, 19), esto en un contexto que no ha dejado de ser supersticioso y religioso; así, un estado puramente individual, tal como la dicha que se puede producir en aquel que ejerce poder –como en el caso del tirano–, es decir, el gozo que implica obrar de acuerdo con el propio arbitrio, podía llevar a descuidar los deberes propios del gobierno y, por ende, a no preocuparse por la protección del resto de la comunidad. En este caso, primaría el placer del tirano sobre el bienestar de la comunidad.

Incluso, de acuerdo con el análisis psicológico de Nietzsche, ser justo no es un estado placentero, porque puede llevar a ir en contra del propio sentimiento de poder, pero es soportable en vista de "la fama que se obtiene en sociedad", aunque no por ella misma, sino, paradójicamente, por el sentimiento de poder que se deriva de la fama misma: "sin ese logro, ser justo sería el más horrible de los destinos" (FP II, 4[301] de 1880), piensa Nietzsche que sentiría un griego.

A pesar de lo afirmado arriba sobre la incomprensión que tiene Nietzsche del Gorgias, en el que basa sus explicaciones, en el Libro ii de La república de

Platón se encuentra un pasaje donde Glaucón, hermano de Platón, expone, según él, la opinión generalizada sobre que “es mucho mejor la vida del injusto que la del justo”, procurando, mediante una serie de alabanzas de la vida injusta, esclarecer la verdadera naturaleza de la justicia (cf. La república, II, 385b-d). Esta referencia de Glaucón a la opinión puede tener un respaldo en la experiencia del ateniense común; no obstante, Nietzsche no basa sus afirmaciones en La república, como ya mostramos.

Lo que sigue en el fragmento radicaliza más la posición del filósofo, que sostiene que lo que es propiamente deseable es el sentimiento de poder y no la justicia:

Mas obtener la recompensa de la justicia, la fama de justo, sin ser justo (sin esos esfuerzos y ese espíritu de sacrificio), se consideraba la más grande de las dichas. La salida práctica (puesto que la de convertirse en tirano solía ser impracticable) era aparentar justicia […] La igualdad de los ciudadanos es el modo de evitar la tiranía, el que se vigilen y repriman unos a otros. Si poseyésemos el anillo de Giges, entonces todos seríamos injustos. – Por supuesto, esos iguales han tenido sus fantasías acerca de la dicha del tirano, eso es lo que codiciaba su imaginación; en la tragedia ‘ser rey y ser infeliz’, ‘no envidiar siquiera al rey de Persia’ aún son expresión de gran paradoja. El sentimiento de poder bastaba para compensar de sobra todas las fatigas de la gobernación, todos los temores, etc. (FP II, 4[301] de 1880)

Esta particular lectura nietzscheana de los griegos en torno al sentimiento de poder busca destacar un componente cardinal de la satisfacción de este impulso. Se trata del papel jugado en esta por lo imaginario y la satisfacción que produce, aspecto que ya habíamos visto aparecer en A, §119, bajo la enunciación de que son los alimentos soñados los que mejor nutren nuestros impulsos, sobre todo los impulsos morales. Se puede decir, pues, que aunque el sentimiento de poder, siendo un efecto real producido por el ejercicio tiránico del poder, sin embargo, por la forma como se expresa el problema en el fragmento 4[301], no parece que Nietzsche crea que es envidiable en cuanto producto de las injusticias propias del gobierno – en este punto concordarían en cierta forma Sócrates y Nietzsche. Lo que sí parece deseable para un griego, de acuerdo con el mismo Nietzsche, es el

estado de satisfacción que produce la descarga, como lo es la de cualquier impulso en busca de satisfacción, se encuentre o no uno en la situación del poderoso; de hecho, la importancia que Nietzsche le concede a la fantasía en esta materia es prueba de que, para la descarga del sentimiento de poder, es imprescindible la intervención de la imaginación, porque esta puede proporcionar inmensos placeres. No obstante, para el análisis nietzscheano existe, se puede decir, un efecto connatural al sentimiento de poder que hace inmensamente deseable este estado: el sentimiento de poder produce una gran libertad –ya lo vimos aparecer en el fragmento 4[299] como "libertad de querer"–. En cuanto que el sentimiento de poder es un impulso que busca satisfacerse, es evidente que no se es libre de buscar ese sentimiento, no obstante, dicho sentimiento lleva a experimentar una gran libertad del querer –es probable que por esto Nietzsche piense que todos los griegos tenían en alta estima el sentimiento de poder, en cuanto proceso inconsciente; de ese modo la posición de Polo en el Gorgias parece ser esta, pues, para él, el tirano, así cometa actos reprochables, al llevarlos a cabo debe experimentar la libertad de hacer lo que le plazca en el ejercicio de su poder. De todo lo cual se podría deducir que lo propiamente deseable de experimentar el sentimiento de poder, más que el dominio sobre otros o sobre las cosas, es sentir esa libertad del querer, que es susceptible de satisfacerse con excelentes resultados a nivel de la imaginación o, lo que viene a ser lo mismo, con alimentos soñados; esta debe ser, a nuestro entender, la posición de Nietzsche que, por lo mismo, en muchas ocasiones lo lleva a ser crítico con el ejercicio del poder.

De acuerdo con lo anterior, el ya citado fragmento 4[299] de 1880 sobre la relación entre el sentimiento de poder y la moral, es decir, la satisfacción de ese sentimiento como un empeño propiamente humano, forma parte del mismo razonamiento presente en el fragmento 4[301] del mismo año; de hecho, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, en su útil comentario a los fragmentos póstumos, observan la relación entre el fragmento 4[299] y el A, §360, y vinculan este aforismo con el fragmento 4[301]. Estas relaciones que hemos ido señalando muestran que Nietzsche no entiende su reflexión acerca del sentimiento de poder separada de su intento de socavar en los motivos profundos de las acciones y en el nacimiento de la obediencia a la moral. La psicología nietzscheana va directo a las galerías más escondidas de los procesos profundos humanos, que tienen su expresión más evidente en la compleja satisfacción del ansia de poder. Así pues, los alimentos soñados o imaginados, de los que habla Nietzsche en A, §119, adquieren mayor relevancia a la luz de las relaciones entre los textos que venimos comentando: este tipo de nutrición para los impulsos es del mayor

interés para una reflexión que pretende socavar lo más profundamente humano, por ello, considera lo imaginario, lo inventado, como un síntoma, creemos, de la realidad de procesos muy profundos, a los que no les conviene este o aquel objeto determinado para su descarga o satisfacción. En este sentido, la referencia de Nietzsche al Gorgias no tiene la connotación de marcar, sin más, una distancia de su reflexión respecto de la de Sócrates; por el contrario, aunque lo incluye en su apreciación psicológica sobre el ansia de poder, Nietzsche parece estar profundamente de acuerdo con él en el efecto nocivo del ejercicio tiránico del gobierno: ¡el tirano no es dichoso! Y así no nos sorprende que, después del último pasaje citado del fragmento 4[301], Nietzsche anote entre paréntesis: "(el Hiero de Jenofonte es la paradoja socrática de que ¡no hay mucho de dicha en el tirano!)". No obstante, como se lee en el mismo pasaje, la posición de Nietzsche es que experimentar el sentimiento de poder es suficiente para "compensar" los temores y fatigas del tirano; a ello nosotros agregamos que es la satisfacción profunda y también imaginada de ese sentimiento la que procura un gozo muy alto y que esto, obviamente, no está en la línea de la felicidad socrática.

Guardadas así las distancias, la posición de Nietzsche respecto del ejercicio del poder es igual de crítica a la de Sócrates. En esta misma línea, el fragmento 4[301], en su parte final, amplía la tesis de Nietzsche al aplicarla a una vida filosófica; allí se dice:

El virtuoso es el dichoso – eso sonaba [klang] a locura: ¡la abstención era sí tan pesada! [die Enthaltung war ja so lästig] Al final quedó, no obstante, el orgullo que siente por la virtud el estoico, que es a la vez rey y sabio: el nuevo sentimiento de poder: a él no se le puede someter con nada, él gobierna. – Toda filosofía tenía su lado despótico: los epicúreos experimentaron el triunfo de haber superado el Aqueronte y el miedo a la muerte, el miedo a la naturaleza: esto es, de ser señores de la naturaleza. (FP II, 4[301] de 1880)

En este pasaje Nietzsche parece señalar un paso histórico que va desde el momento donde se valoraba muy alto la virtud y, por lo mismo, era reprochable la actuación injusta del tirano –"el virtuoso es el dichoso"–, hasta el momento donde, de acuerdo con Nietzsche, se cuestiona la práctica de la virtud en cuanto abstención y se decanta en el orgullo de los estoicos por su virtud. ¿A qué se

estará refiriendo con este desplazamiento? ¿Por qué hablar de “orgullo virtuoso [Tugendstolz]” en los estoicos, cuando se sabe que para estos el sabio se caracteriza por su práctica rigurosa de la virtud (cf. Long, 1977, pp. 199-200) y, en tal sentido, su carácter “refleja la perfección de la naturaleza”, ya que “el sabio es definido [por los estoicos] por su pericia moral? Él conoce infaliblemente lo que ha de hacerse en cada situación de la vida, y da todos los pasos para hacerlo en el tiempo justo y en el modo justo” (cf. Long, 1977, p. 200). Así, la respuesta a esos interrogantes parece provenir de que, al ejercitar la virtud, el sabio se siente rey y sabio; lo que en lenguaje nietzscheano significa que el sentimiento de poder aparece en la práctica de la virtud. A este propósito, podemos traer unas afirmaciones de Diógenes Laercio en el apartado que dedica a Zenón de Citio en Vidas de los más ilustres filósofos griegos:

Ni siente dolor el sabio, puesto que el dolor es una irracional contracción del ánimo, como dice Apolodoro en su Moral. Que los sabios son divinos, pues parece tienen a Dios en sí mismos […] Que solo él [el sabio] es libre; los malos e ignorantes son siervos. Que la libertad es la potestad de obrar por sí; la esclavitud es la privación de esta libertad. Que hay otra esclavitud, consistente en la subordinación; y aún otra tercera, que consiste en la posesión y subordinación (a la cual se opone el dominio), y que también es mala. Que los sabios no solo son libres, sino también reyes; siendo el reinar un mando a nadie dañoso, que existe solo entre los sabios, como dice Crisipo en el libro intitulado Que Zenón usó de los nombres con propiedad. (DL, VII, 82-84.)

Nietzsche parece tener en cuenta estas precisiones de Diógenes Laercio para afirmar la aparición, con los estoicos, de un nuevo sentimiento de poder, ya no basado en la fascinación de los griegos con el poder de los tiranos, sino en la libertad del sabio. En este segundo momento, dado el carácter tentativo y no acabado del fragmento, no se observa un razonamiento de Nietzsche que justifique el paso de una consideración del sentimiento de poder en el ámbito de lo político al sentimiento de poder propio de la práctica de la virtud estoica. El propósito de Nietzsche parece ser el de subrayar el lado despótico que tiene toda filosofía en cuanto práctica de una sabiduría para la vida –de este modo, de los epicúreos el mismo fragmento 4[301] señala la forma como llegaron a sentirse “señores de la naturaleza”: triunfando sobre el miedo al inframundo, a la muerte

y a la naturaleza.

Detengámonos por el momento en el caso de los estoicos. Nietzsche, en un ejercicio de sospecha psicológica, parece estar afirmando que, para ellos, ya no se trataría de la búsqueda de la virtud por sí misma o por los beneficios que le reporta al alma y, mucho menos, se trataría de la práctica de la justicia como virtud que tiene una incidencia en el ejercicio del poder; en concreto, en la virtud de los estoicos se produce, por el contrario, un sentimiento de poder que reporta el tipo de práctica específica que supone la virtud estoica. La posición de Nietzsche respecto del estoicismo, por la época de su periodo medio, tiene diversos matices que van desde su acercamiento a la indiferencia y renuncia respecto de las cosas que para los hombres tienen valor (cf. HdH I, §§ 34 y 107), hasta la indicación de la importancia que se le concede a la actitud estoica del ocultamiento de los sentimientos en la corte de Luis XIV (cf. FP II, 3[55] de 1880). En Más allá del bien y del mal, Nietzsche hará una crítica muy precisa a la sentencia de 'vivir según la naturaleza', que resume la virtud estoica, mostrando la contradicción que se da en ella, puesto que significaría aplicarle a la naturaleza, que es indiferente y derrochadora, el imperativo de la diferencia que supone vivir: "vivir – ¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente?" (MBM, §9). De ese modo, usando un estilo más vocativo e interrogativo que demostrativo (cf. Kofman, 1986, pp. 146-147), Nietzsche les muestra a los estoicos que, con su sentencia de "vivir 'según la naturaleza'" (MBM, §9), le exigen a esta ser naturaleza 'según la estoa' y, por lo mismo, les señala que su actitud obedece al carácter tiránico del estoicismo –"estoicismo es tiranía de sí mismo"–; esta distancia frente al imperativo estoico le sirve a Nietzsche para mostrar que la filosofía obedece a un impulso tiránico (cf. MBM, §9; Kofman, 1986, pp. 143-162). De esa forma, Nietzsche reconoce con respeto lo exigente y coactivo que hay en el ejercicio de la virtud estoica, hasta el punto de que en el mismo libro dirá de los espíritus libres, incluyéndose él mismo, "¡permanezcamos duros, nosotros los últimos estoicos!" (MBM, §227), refiriéndose a la radicalidad con que tales espíritus deben vivir su virtud, la de la honradez [Redlichkeit]. En el mismo sentido dirá el filósofo sobre la moral estoica, más adelante, en una de sus notas de 1888, que es una práctica "dura, tiránica", donde "el instinto que ha continuado sano se defiende contra la décadence incipiente" (FP IV, 15[29] de 1888). Nietzsche se interesa, pues, en el carácter coactivo y de fuerza que supone la moral estoica, hasta el punto de llamarla, en la misma nota, una "moral-freno"; ello parece ser la justificación de incluirse entre los últimos estoicos o de retomar, redefiniéndolo, el estoicismo

como la práctica rigurosa de una virtud.

En el fragmento 4[301] de 1880 –y por esta época–, Nietzsche no se dirige hacia la noción de naturaleza del estoicismo, más bien, su intención es la de identificar la ataraxia estoica con el sentimiento de poder, como bien puntualiza Marco Brusotti (cf. 1997, p. 98); la impasibilidad e indiferencia del sabio son un logro del tiranizarse a sí mismo, algo de lo que podría resultar el orgullo virtuoso de sentirse rey y sabio. Este aspecto nos ratifica el hecho de que Nietzsche siempre trató con respeto a esa escuela filosófica, a la que consideró como forma de vida y a sus exigentes prácticas como una forma válida de alcanzar la vita contemplativa. Este matiz que introduce Nietzsche, a propósito de la gran libertad o de la sensación de dominio del sabio, nos lleva a comprender que su visión del ansia de poder no es solo crítico-negativa; creemos que obedece también a que, precisamente por observar el carácter negativo del sentimiento de poder, el filósofo estaría preocupado porque, si se trata de un impulso fundamental al que obedecen los otros impulsos, los hombres no podrían eludir la pura satisfacción de dicho impulso y estarían condenados a no dominar aquello a lo que obedecerían inevitablemente las acciones humanas. Nietzsche propone, a partir de su comprensión de la práctica estoica de la virtud, una alternativa a la desmesura que supone el ejercicio despótico del poder y su fascinación en los hombres; se trata de una suerte de interiorización: el dominio de sí, representado en el orgullo virtuoso del estoico y la independencia del sabio que se sigue de este dominio. Frente a la desmesura propia del ejercicio de poder, el carácter despótico del sabio opone el dominio de sí, el no sentirse dominado –es de destacar que Nietzsche no dice nada del carácter racional que tiene este dominio de sí en los estoicos.

Para aclarar más el sentido de ese dominio de sí del sabio, podemos leer dos cortos aforismos de Aurora. El primero es el §251, llamado “Estoico”, dice lo siguiente: “Existe en el estoico una especial serenidad cuando se siente cohibido [beengt] por el ceremonial que él mismo ha prescrito a su conducta; él entonces disfruta de sí mismo como dominador” (A, §251). Dos aspectos son de resaltar en este aforismo. El primer aspecto se refiere a que el sentimiento de dominio que el estoico experimenta respecto de sí es causado por un tipo de ceremonial que él mismo se ha recetado. El segundo aspecto se refiere a que la serenidad alcanzada, en primer lugar, obedece a un sentimiento de dominio de sí y, en segundo lugar, es producto de una constricción muy propia del estoico y de lo que quiere alcanzar. En estos dos aspectos, es de resaltar que la serenidad alcanzada se debe a una cohibición autoimpuesta, en otros términos, es posible

afirmar que se logra a partir de un ejercicio de poder sobre sí mismo. Un pasaje de Crisipo es ilustrativo a este respecto:

Él [el hombre que está a punto de alcanzar la perfección] cumple todas las acciones apropiadas y nada omite; mas su vida no es todavía feliz. Ello sucederá cuando aquellas acciones intermedias adquieren las propiedades adicionales de firmeza, habitualidad y su propia coordinación. (Citado en Long, 1977, p. 199)

Alcanzar este estado implica para el estoico un conocimiento de lo que "se necesita para que un hombre obre bien en todas las esferas y en todo tiempo" (Long, 1977, p. 198), lo cual supone que se esfuerce en la búsqueda de los medios apropiados para la consecución del bien; es decir, no solo se trata de elegir las ventajas naturales de una acción, sino que hay que hacerlo con el talante propio de los motivos virtuosos, por ello decíamos con Anthony A. Long que el sabio se define por su pericia moral, ya que es capaz de armonizar todas las acciones intermedias de acuerdo con la virtud. El carácter del estoico es muestra de la perfección de la Naturaleza a la que intenta seguir. Se puede decir, pues, que el temple y el autodominio del sabio tienen su mejor expresión en su actitud frente al dolor o al placer. Ya lo veíamos con Diógenes Laercio, cuando puntualiza que el sabio no siente dolor. Esto, sin embargo, no significa que sea insensible a las sensaciones dolorosas y placenteras, sino que, más bien, acepta las circunstancias como algo necesario en su destino y solo se queda impasible y sereno frente a ellas (Long, 1977, p. 201). Ahora bien, Anthony A. Long observa que, al contrario de lo que comúnmente se piensa, el sabio estoico no permanece completamente impasible, más bien, "su disposición se caracteriza por 'buenos estados emocionales'" y una "buena conciencia" –en ello los estoicos estarían muy cercanos a Aristóteles, que le concede gran importancia a la actitud emocional en la realización de la acción moral (Long, 1977, pp. 201-202).

A partir de estas precisiones, debemos tener en cuenta que la serenidad estoica contrasta con el punto de vista de Nietzsche a este respecto; para él, el ejercicio de la virtud estoica adquiere un cariz particularmente duro y, en cierta medida, exagerado. A este propósito es ilustrativo el siguiente pasaje de un aforismo de La ciencia jovial donde dice que

el estoico se ejercita en tragar piedras y gusanos, trozos de vidrio y escorpiones, y en hacerlo sin asco; su estómago debe llegar a ser finalmente indiferente frente a todo lo que el azar de la existencia echa en él. (CJ, §306)

Este pasaje nos muestra hasta qué punto Nietzsche entiende como una "parcialidad" la práctica y la experimentación en una escuela moral como la estoica, de la cual se puede aprender como de cualquier otra –"los resultados de todas estas escuelas y todas sus experiencias nos pertenecen, un recurso estoico, no porque hayamos hecho nuestro uno epicúreo, lo aceptamos de peor grado" (FP II, 15[59] de 1881). Una escuela de sabiduría para la vida nos proporciona, pues, un punto de vista parcial que podemos asumir, aprendiendo formas de práctica y de experimentación determinadas para la consecución del dominio sobre sí, como disposición propia del sabio. De tal modo, el punto de vista de los estoicos, de acuerdo con A, §251, consiste en practicar un tipo de ceremonial apropiado con el temperamento que supone esta escuela.

Está claro que lo que buscan los estoicos es un "enorme [ungeheures] sentimiento de poder", como otros ascetas (cf. FP II, 4[204] de 1880), en la medida en que el sabio intenta, como se afirma en CJ, §306, por medio de las prácticas más duras, perder el asco ante lo que puede ser lo más duro y tormentoso de la existencia; el estoico busca, pues, hacerse una dura piel, urticante como la de un erizo (cf. CJ, §306). No obstante, dice Nietzsche que de él aprendió "a decir en pleno desamparo, en mitad de la tormenta: '¿qué importa eso?', '¿qué importo yo?'" (FP II, 15[59] de 1881). El estoico se caracteriza, pues, de acuerdo con Nietzsche, por hacer lo necesario para lograr un alto grado de insensibilidad; esta, se puede decir, es la otra cara del orgullo de su virtud. Incluso Nietzsche llega a aconsejar la práctica estoica en un determinado caso: "El estoicismo puede ser muy aconsejable para hombres con los que el destino improvisa, para aquellos que viven en tiempos de violencia y dependen de hombres repentinos y mudables" (CJ, §306).

Es evidente, entonces, que Nietzsche toma el estoicismo como una práctica muy dura y rigurosa, pero no tiene una posición del todo a favor de esta escuela. Ello se puede deber a que observa un estado extremo y peligroso en la búsqueda de la indiferencia, ya que puede llevar a una especie de parálisis parecida a la de una

estatua; su crítica se dirige a que una insensibilidad como la alcanzada por el estoico tiende a subestimar el valor del dolor, de la pasión y de la emoción: “Al final se ve forzado a decir: me parece bien todo tal como viene, no deseo otra cosa –ya no resuelve ningún estado de necesidad, puesto que su capacidad de sentir estados de necesidad la tiene anestesiada” (FP II, 15[55] de 1881).

Una filosofía como la de Nietzsche, que le concede gran importancia al sufrimiento dentro del conocimiento, no podría estar de acuerdo con llevar hasta la extrema insensibilidad la búsqueda del dominio de sí, hasta el punto casi de eliminar el dolor (cf. Andler, 1979, Vol. III, pp. 215-216). Si le concede gran relevancia al estoicismo, del que dice que, por lo demás, “se conoce mal” (FP II, 15[55] de 1881), pues no se ha sabido estimar el vigor con que busca refrenar las sensaciones, aunque ello suponga una petrificación [versteinerun] como remedio al sufrimiento, es porque existe para Nietzsche una naturaleza [Gemüthsart] estoica manifiesta en su actitud frente al dolor:

Se intensifican hasta el extremo cierta gravedad, fuerza de presión y apatía para sentir menos dolor: el ardid está en la rigidez [Starrheit] y la frialdad [Kälte], anestésica, por lo tanto. El objetivo principal de la educación estoica, eliminar la fácil emotividad, que cada vez sea menor el número de objetos que pueden conmover, que se crea que la mayoría de las cosas que emocionan son despreciables y su valor es nimio, aversión y enemiga a la emotividad, como si la pasión misma fuera una enfermedad o algo indigno: ojo avizor a todas las manifestaciones desagradables y penosas de la pasión […] Una vez que el estoico logra la disposición de ánimo que desea tener – ¡la suele llevar consigo y por eso elige esta filosofía!– tiene así la fuerza de presión de una venda, que le produce insensibilidad. (FP II, 15[55] de 1881)

En esta nota de Nietzsche, el tono exaltado y la búsqueda de expresiones precisas para determinar la naturaleza estoica nos dan fe del gran aprecio y alta estima que tiene por esa escuela; considera sus doctrinas como una forma de ascesis válida, pues el sabio estoico delata una observación rigurosa de su sensibilidad y una atención a sí mismo que se manifiesta en dominio y responsabilidad sobre sí mismo (cf. OSV, §386). Ya podemos entender la referencia al orgullo virtuoso del sabio estoico: alcanzar la insensibilidad casi

pétrea produce un orgullo tal que se siente rey y sabio. Nietzsche no llega a reconocer en el estoico un 'buen estado emocional' –como sí lo hace Long–, puesto que, más bien, le llama poderosamente la atención esa fuerza de presión sobre el ánimo propia de la ascesis estoica, aunque sí se puede decir que, para Nietzsche, dicha fuerza procede del temperamento o modo de ser de un estoico.

De la mano de estas precisiones, nos encontramos en disposición de comprender lo correspondiente al sentimiento de poder producido por un ejercicio concreto de la virtud como "sabiduría para la vida", en el presente caso, los estoicos. Por más que el ansia de poder sea un impulso al que obedecen todos los demás impulsos, es posible afirmar que no todos los hombres estarían a merced de su incontenible satisfacción, ya que existe en el temple de ánimo del sabio una capacidad para lograr el dominio sobre sí y no sucumbir ante la desmesura que supondría dejarse llevar sin más por las pasiones y la sensibilidad fácil. Esto supone otra enseñanza de los estoicos: una gran atención a sí mismo implica cierto conocimiento de la pasión, del dolor y del placer –no obstante, la práctica ascética estoica llevada al extremo conduce a subestimarlos. Se puede concluir, pues, que el sentimiento de poder en los estoicos se logra en alto grado, porque "en todo momento tienen que mostrarse victoriosos, inconmovibles" (FP II, 4[204] de 1880), es decir, sentirse dominando; se trata de un dominio de sí que, en su estado más alto, se manifiesta también como dominio sobre la Naturaleza.

Baste lo dicho sobre esta poderosa forma de lograr un enorme sentimiento de poder en función de la sabiduría y del dominio sobre sí mismo. Pasemos ahora al segundo aforismo de Aurora que encontramos relacionado con este tema; es el §242, llamado "Independencia":

La independencia (llamada 'libertad de pensamiento' en su dosis más débil) representa la forma de renuncia que acaba de aceptar el hombre ansioso de dominar, – cuando ha estado mucho tiempo buscando algo que poder dominar y no ha encontrado nada más que a sí mismo. (A, §242)

Que el disfrute de sí mismo como dominador (cf. A, §251) sea producto de una renuncia y de un triunfo sobre sí no quiere decir que no se pueda experimentar como un estado de independencia o de libertad –ya habíamos encontrado este

vínculo entre el sometimiento a ciertas restricciones y la libertad cuando tratamos los casos de Voltaire y de Goethe, que alcanzan, de acuerdo con Nietzsche, la libertad de espíritu a partir de haber cargado durante largo tiempo las cadenas de una disciplina; este aspecto se reafirma en el presente aforismo en cuanto se dice en él que la libertad de pensamiento es la forma más débil de la independencia y, en tal sentido, se estaría suponiendo que existe una independencia más fuerte, la debida a la renuncia a dominar a hombres y cosas, para llegar al más alto dominio de sí. El hombre ansioso de poder ha logrado el dominio de sí renunciando a dominar algo. Sin temor a exagerar, podemos afirmar que la independencia y el dominio de sí van de la mano y son más valiosos que la libertad de obrar que conlleva el ejercicio del poder del tirano; se trata de una independencia que no se restringe al mero pensamiento, sino que alcanza el ejercicio de una vida filosófica. Existen diversas formas con las que se consigue el dominio de sí, este no necesariamente depende de seguir la experiencia de una sola, así fuera la del estoicismo. Lo que enseña esta escuela es la extraordinaria energía que proporciona el sentimiento de poder en función de ese dominio, esa parece ser la tesis presente en A, §242.

Existen varios fragmentos póstumos de la época de Aurora donde aparece esa relación entre independencia y dominio de sí, incluso hay uno interesante de carácter personal, donde Nietzsche expone cuál es su ideal de ennoblecimiento, del cual forma parte la independencia (cf. FP II, 7[95] de 1880). Son de destacar, sin embargo, dos características asociadas a la independencia, presentes en esos fragmentos. La primera es que es probable que quien convierte la independencia en su pasión lo hace porque tiene un alma dependiente –“y el más fino de los lazos me aflige más que a otros unas cadenas” (FP II, 7[91] de 1880). La segunda puede estar enunciada en un tono irónico, pero concuerda con lo que hemos venido sosteniendo aquí acerca del temperamento propio del sabio –como en el caso del temperamento estoico–: “la independencia es la resignación del dominante que solo a sí mismo se tiene para dominar” (FP II, 7[13] de 1880); en esta característica radica la mayor –¿por qué no decir ‘la mejor’?– ansia de dominio, es la menos limitada y se puede expandir al infinito –“y en ese infinito volver a extender nuestra fuerza dominante. ¡Hacer que brote [hervorschießen] su pasión por el infinito, de tal modo que la venzamos!” (FP II, 7[13] de 1880).

Estas dos características pueden ser malinterpretadas, como si lo que se intentara buscar fuera la libertad, en cuanto tal, como la finalidad de las búsquedas del sabio; por lo mismo, al reflexionar sobre todo esto, no deja de ser llamativo que la más fuerte independencia dependa de una cohibición, de una renuncia, en

última instancia, de una disciplina sobre sí. Ello nos lleva a preguntar, entonces, ¿por qué se llama independencia? En primer lugar, un año antes de la escritura de estos fragmentos, encontramos otro que sitúa el sentido de la independencia dentro del ansia de poder: “se aspira a la independencia (libertad) por el poder, no a la inversa” (FP II, 41[3] de 1879). En segundo lugar, estos procesos descritos aquí al parecer apuntan a una independencia interior y, por qué no, si se pensara al extremo sería una libertad completamente imaginaria y ensimismada. Este segundo aspecto nos conduce a ratificar la pregunta por el carácter de esa independencia.

Así pues, aunque esta referencia a la interioridad nos podría servir para reafirmar nuestro interés por los procesos de la vida interior, no podemos contentarnos con que simplemente Nietzsche estaría nombrando la riqueza de la vida interior del sabio. El filósofo intenta determinar cómo se alcanza la libertad de espíritu y, en este proceso, se encuentra con el carácter irreductible de los impulsos y su dinámica que escapa a una comprensión clara, si se parte para ello de las simples categorías del pensamiento racional que, como ya vimos, cargan un fuerte sentido espacial y utilitario; no obstante, Nietzsche parece haber encontrado una especie de hilo de Ariadna que lo guía hacia el fondo de los motivos de las acciones: todos los impulsos siguen el impulso fundamental, cuya dinámica se dirige a la consecución del sentimiento de poder. Incluso Nietzsche llega a proponer que la historia de la cultura se ha desenvuelto en la búsqueda de los medios de satisfacción de ese impulso (cf. A, §23); los hombres han gastado –también dilapidado– gran parte de su energía en esta satisfacción.

Las precisiones de Nietzsche acerca de la ascesis estoica las examinamos antes en el contexto general de la reflexión sobre el sentimiento de poder como impulso fundamental. Nos preguntábamos si es posible obtener un dominio sobre ese ineludible impulso; Nietzsche nos ha respondido tomando como base el temperamento dominante del pensador capaz de lograr su más alto dominio sobre sí mismo, de ahí su interés por la exigente ascesis de los estoicos. En este momento debemos agregar que este interés de Nietzsche no se agota, por lo demás, en los temas ya expuestos; él dirige también su mirada de psicólogo hacia la figura del esclavo Epicteto, del cual cita un pasaje de su Manual, en el §386 de Opiniones y sentencias varias. En dicho pasaje Epicteto afirma que se está en la vía de la verdad si el sabio solo se hace responsable de sí y no busca culpables en los otros. Lo sorprendente, para Nietzsche, es que se trata de un esclavo el que dice esto y cuya condición de sabio, como anota Charles Andler, es la más alta nobleza que “sabe concebir” y, por ella, llega hasta excusar al amo

que lo esclaviza (1979, Vol. III, 216). La nobleza y la independencia no se encuentran, pues, en una condición social, económica o política; en el caso de Epicteto, la condición de esclavo no impide llegar al más alto dominio: el de sí mismo. Por esto mismo, de acuerdo con Nietzsche, el ideal de hombre de Epicteto no podría ser ciertamente "del gusto de los que hoy en día aspiran al ideal" (A, §546). Siguiendo a Epicteto, Nietzsche nos describe a un hombre de condición dominante, cuyo temple noble se manifiesta en una responsabilidad de orden superior:

La constante tensión de su ser, la infatigable mirada hacia el interior, lo reservado, prudente, inexpresivo de su ojo cuando lo dirige hacia el mundo exterior; e incluso el silencio o los discursos cortos: todos rasgos de la más rigurosa valentía, – ¡qué sería todo ello para nuestros idealistas, codiciosos, sobre todo, de expansión! [Die stete Spannung seines Wesens, der nach Innen gewendete unermüdliche Blick, das Verschlossene, Vorsichtige, Unmittheilsame seines Auges, falls er sich einmal der Aussenwelt zukehrt; und gar das Schweigen oder Kurzreden: Alles Merkmale der strengsten Tapferkeit, – was wäre das für unsere Idealisten, die vor Allem nach der Expansion lüsten sind!]. (A, §546)

Esta caracterización del temperamento del hombre dominante puede ser perfectamente la del mismo Epicteto, y con ella se nos da el tono exacto y apropiado para describir la independencia propia del espíritu libre, basada en el dominio y la responsabilidad de sí, tal como la entiende Nietzsche. No se debe dejar de lado el estamento social de Epicteto: es un esclavo, pero… ¡sabio! Y de ahí su hombre ideal: no pertenece a una posición social [Stand], está en todas partes, aunque preferiblemente habría que buscarlo en el pueblo bajo [niedrigen Masse]: "como el calmado, que se basta a sí mismo en medio de servidumbre general [als der Stille, Sich-Selbst-Genügende innerhalb einer allgemeinen Verknechtung]" (A, §546). Ese hombre defiende su independencia con la más alta valentía; aquella no es expansiva, este hombre se resguarda del exterior; es, se puede decir, la suprema libertad en medio de la servidumbre, ya que posee lo mejor en sí mismo, no espera nada –"hay mucho en este ideal de la humanidad antigua" (A, §546). En ello radica el interés de Nietzsche por el sabio estoico, puesto que este logra la mayor independencia gracias a la tensión que mantiene

hacia su interior y a la anestésica respecto del mundo exterior; es decir, es un modelo, gracias al rigor que mantiene en el dominio de su carácter y a la responsabilidad sobre sí mismo que esta práctica supone. A esto Nietzsche lo llama valentía, aunque no debemos olvidar que en Más allá del bien y del mal hará una crítica incisiva, desde la voluntad de poder, a la Naturaleza estoica como modelo a seguir.

Nietzsche insinúa, en un fragmento póstumo de 1880, que el sentimiento de poder alcanzado con el dominio de sí proporcionaría un gozo positivo, pues allí afirma que en el epicureísmo la dicha lograda es de "carácter negativo (como debe ser el placer, según Epicuro)", porque el dominio ha sido alcanzado venciendo el miedo a los dioses y a la naturaleza: "en comparación con el sentimiento de poder, el ceder a sensaciones agradables es casi neutral e inane […] El conocimiento entonces no era todavía constructivo, sino que enseñaba a integrarse [a la naturaleza] y aun así disfrutar" (FP II, 4[204] de 1880); el epicúreo no experimenta, pues, el sentimiento de poder proporcionado por el dominio de la naturaleza. No desarrollaremos por el momento lo referente al epicureísmo, del cual Nietzsche, por la época de Aurora y de La ciencia jovial, dice haber aprendido "la buena disposición para disfrutar y el ojo para todo aquello en que la mesa se halla servida por la naturaleza" (FP II, 15[59] de 1881). Sí queremos señalar una última característica del sentimiento de poder en la que intervienen la impotencia y el miedo. Veamos.

Aunque la idea está sugerida por Walter Kaufmann (cf. 1974, 194), queremos ahora proponer la cuestión de la descarga de la fuerza en la forma de un problema. Para ello, partiremos de una de las notas del cuaderno que lleva por título L'Ombra di Venezia.

La mayor parte de los males se cometen por debilidad y enfermedad, a fin de generar en uno mismo el sentimiento de superioridad (haciendo daño), como sustituto [zum Ersatz] del sentimiento de fuerza física. Mas la debilidad y la enfermedad tienen su origen la mayoría de las veces en la ignorancia. (FP II, 3[142] de 1880)

En esta nota se establece una particular relación entre un sentimiento con un

sentido puramente psicológico y un sentimiento de un estado fisiológico: el sentimiento de superioridad [Gefühl der Überlegenheit] puede sustituir al sentimiento de fuerza física [physischen Kraftgefühl]. Para decirlo en otros términos, en la base de un fenómeno de orden psicológico se encuentra uno de orden fisiológico. Veamos el caso concreto: la impotencia o la debilidad llevan a hacer daño o a actuar con violencia contra otros, buscando sustituir, digamos, un excedente de fuerza física, que requiere ser descargado, por el sentimiento de superioridad; en otras palabras, se produce una especie de elevación del sentimiento de vigor hacia el nivel más alto de sentirse superior. A este respecto, se debe destacar que la palabra Ersatz ha sido traducida por 'sustitución', pero también podría serlo por 'compensación', 'indemnización' o 'reparación'. Se puede pensar que, al usar esta palabra, Nietzsche quisiera evitar un énfasis demasiado causalista entre lo fisiológico y lo psicológico; en tal caso, al haber dicho que lo fisiológico está en la base, no quisimos decir que fuera lo que determinara la aparición de un sentimiento, como el de superioridad, más bien, su relación sería de compensación. Este último sentimiento sería una especie de reemplazo o sustitución que surgiría en compensación de un determinado estado fisiológico.

De este modo, "la violencia salida de la pasión, como por ejemplo la cólera, se debe entender como una tentativa fisiológica, como un sofoco amenazante que hay que prevenir [Die Gewaltthätigkeit als Folge der Leidenschaft, zum Beispiel des Zornes, ist physiologisch als ein Versucht zu verstehen, einem drohenden Erstikkungsanfall vorzubeugen]" (A, §371). Así, lo relevante aquí es que hay algo que necesita ser descargado, como, por ejemplo, la cólera contra otras personas, derivada de una súbita congestión de sangre debida a una fuerte acción muscular (cf. A, §371). Ello le sirve a Nietzsche para introducir una expresión con la que, al parecer, quisiera, a modo de hipótesis, entender mejor este fenómeno o esta relación que hemos enunciado entre fisiología y sentimientos elevados: "y tal vez pertenece a este punto de vista todo el 'mal de la fuerza' [und gehört das ganze 'Böse der Stärke' unter diesen Gesichtpunct]" (A, §371). El fenómeno de la compensación o sustitución adquiere con esta precisión un matiz que podemos denominar cualitativo, por cuanto, primero, no se trata de una simple causalidad entre fisiología y psicología, sino de una compensación y elevación al orden psicológico de fenómenos fisiológicos que, como hemos visto, dependen del azar –la nutrición o descarga de los impulsos–; y, segundo, este fenómeno tiene que ver con la fuerza, cuyo carácter cualitativo consiste en que al descargarse puede causar daño – Nietzsche lo denomina 'mal' [Böse].

Como si quisiera ratificar que se trata de una hipótesis, Nietzsche escribe el final del §371 de Aurora entre paréntesis: “(El mal de la fuerza hace sufrir a los otros, sin pensar en ello – él necesita descargarse; el mal de la debilidad quiere hacer daño y ver los signos del dolor)” (A, §371). Por un lado, el ‘mal’ de la fuerza requiere de una descarga o, mejor, una fuerza contenida naturalmente necesita descargarse; por el otro, la compensación psicológica de la debilidad o impotencia quiere [will] sentir la superioridad haciendo daño, pero, sobre todo, contemplando en el otro las manifestaciones del dolor. Se percibe muy bien que el nivel de las compensaciones no solamente es una elevación de lo fisiológico al nivel de lo psicológico, sino también al de lo moral –así describe Nietzsche la moral basada en el impulso a distinguirse en las acciones de alguien que busca distinguirse: “quiere hacer que nuestra visión haga daño al prójimo” (A, §30).

No se nos puede olvidar que ya hemos encontrado la impotencia o debilidad asociada al temor, en cuanto que es una condición propiamente humana (cf. A, §142). Así, si lo propio de la fuerza es la necesidad de descargarse, la debilidad y el temor, en cuanto que son humanos, buscan una compensación muy alta no solo en el hacer daño sino, todavía mejor, en el sentirse dominando cuando se contemplan los signos del daño causado. Podemos proponer un problema que surge de todo esto. Así como preguntábamos si era posible dominar el ansia de poder, podemos preguntar si es posible también dominar los efectos de una descarga necesaria de la fuerza. A este problema parece apuntar la frase final del fragmento 3[142] antes citado, según el cual debilidad y enfermedad proceden de la ignorancia. ¿Qué es lo que aquí se ignora? Una primera respuesta parece estar dirigida al sentido que le hemos dado a ese fragmento; no se trata de saber solo sobre la fisiología y sus complejos estados, también hay que conocer la interrelación que existe entre estos y los procesos de elevación de los sentimientos en el orden de las compensaciones psicológicas y, sobre todo, morales, especialmente si de lo que se trata es de la inevitable intervención del sentimiento de poder que aquí ha aparecido bajo la forma de sentimiento de superioridad.

La segunda respuesta está dada en el contexto de la salud y nos ha sido sugerida por la lectura de Kaufmann. La enunciamos así: se debe saber lo que es más saludable. Un matiz evidente en el §371 de Aurora, donde se dice que la debilidad quiere hacer daño y no que debe, nos lleva directamente a otra sugerencia que aparece en el corto aforismo §571 de Aurora: “Farmacia de campaña del alma. – ¿Cuál es el remedio más poderoso? – La victoria”. En una farmacia se encuentran toda clase de medicamentos, en una farmacia para el

alma uno de ellos es la victoria, pero, al no ser el único, sino el más poderoso, quiere decir que no puede ser prescrito a todos los pacientes, incluso puede ser peligroso para quien no lo necesite (cf. Kaufmann, 1974, p. 194). De todo esto se sigue también que la victoria, al ser el más poderoso remedio, cuando se está enfermo o se sufre de debilidad puede causar daño a otros, pues, al no tratarse de una descarga necesaria de la fuerza, busca obtener una compensación altamente refinada al buscar destruir y observar los efectos de esta acción; así pues, se puede decir de este querer hacer daño que es también inevitable y, no obstante, se lo puede explicar dentro de la dinámica del ansia de poder.

Aunque el sentirse dominando –la victoria– forma parte de la dinámica propia de la mutua relación entre procesos fisiológicos y procesos psicológicos de elevación, es decir, de procesos propiamente humanos, es posible afirmar que esta ansia de dominar tiene una doble cara. Por un lado, el aspecto ‘negativo’ que puede acarrear la descarga necesaria de la fuerza después de una tensión amenazante, como parece ser el caso de la impotencia y el temor experimentados en un estado de tensión permanente; por el otro, el aspecto ‘positivo’ del ansia de dominar de quien, teniendo un temperamento dominante, encuentra la mayor compensación en el dominio de sí mismo. Esta cara positiva implica que existe la posibilidad de no dejarse dominar del todo por el ansia de poder y, en el mismo sentido, exige un arduo trabajo sobre sí mismo para lograr dominarse, hasta el punto de llegar a decir “¡qué importo yo!”, frente a todas las adversidades y a las ansias irreprimibles de dar satisfacción al sentimiento de poder. La lucha que se da en el sabio por alcanzar el dominio de sí es, pues, signo de una interioridad compleja y, si se quiere, conflictiva que no solo le pertenece a él, es una realidad humana porque el sentimiento de poder es el impulso fundamental que impregna, si se nos permite esta expresión, la dinámica misma de los impulsos constitutivos de lo humano. En su socavar, Nietzsche se ha encontrado no solo con las gruesas costras que ha producido la obediencia a la moral; gracias a su afán de conocer, las ha roto y se encontró con una interioridad rica y con la compleja interrelación entre la fisiología y psicología.

Queda abierta una cuestión que no resolvimos del todo respecto del carácter mismo de la sustitución o compensación que se da en el terreno del sentimiento de poder de los apremios fisiológicos. Hemos dicho, sí, que en ese terreno se da un refinamiento o, todavía mejor, que esa compensación es una suerte de respuesta refinada a un proceso fisiológico y, al parecer, es además psicológica, puesto que se trata de satisfacer un sentimiento. Esta cuestión la abordaremos tan pronto nos propongamos el problema de la incorporación; baste decir, por ahora,

que hemos ido encontrando, a lo largo de nuestro recorrido, que lo psicológico no puede ser entendido aparte de lo fisiológico, como nos lo muestra el análisis de la dinámica de los impulsos propuesto en Aurora.

*

Las afirmaciones presentes en los §§ 371 y 571 de Aurora y en el fragmento 3[142] de 1880 parecen inscribirse, pues, dentro de la preocupación nietzscheana por la salud, que ya apareció bajo la necesidad de una dietética, cuando tratamos algunos temas del El caminante y su sombra. En ese momento observamos como significativo el viraje de la reflexión de Nietzsche respecto de la primera etapa de Humano, demasiado humano, pues entonces se trataba de volver a ser buen vecino de las cosas más cercanas y adquirir una independencia de las cosas más lejanas, pertenecientes a la metafísica y a una filosofía de la moral. Así, el diagnóstico sobre las pequeñas necesidades para la obtención del dominio de sí, el ejercicio recetado para ser el propio dueño, los requerimientos apropiados para la salud del individuo y el conocimiento siempre en función de esta son medios cuyo fin es lograr la libertad de espíritu. Esta dietética culmina en El caminante con la propuesta de buscar aliviar la vida, vivir alegre, bajo el lema “paz en torno a mí y complacencia para con todas las cosas próximas” (CS, §350). Si contrastamos este derrotero de la dietética con lo que ha sucedido en nuestro recorrido por Aurora, observamos un desplazamiento en Nietzsche: aunque no ha abandonado el punto de vista de las cosas más próximas, ya no es posible decir que busque la paz interior a través de la indiferencia o, más bien, de una indiferencia un tanto ingenua.

Recordemos que una crítica importante al estoicismo consiste en señalar que la anestésica ejercitada al extremo lleva a subestimar el valor del dolor y de la pasión dentro del proceso de autodominio y de comprensión de lo humano; así pues, no basta con negar las sensaciones dolorosas, ellas y las pasiones nos abrirán el camino para asumir el devenir propio del ser, como ya iremos viendo. El desplazamiento de sentido de la dietética es provocado por las investigaciones nietzscheanas acerca de la dinámica del sentimiento de poder y la modificación que ello acarrea en el momento de determinar el valor del conocimiento. El deseo irrestricto de conocimiento irá adquiriendo cada vez más para Nietzsche el

sentido de una pasión que no se arredra ante nada, ni siquiera ante el sufrimiento y la muerte; la imagen apropiada para la pasión del conocimiento será la del amante desgraciado (cf. A, §429). Este aspecto ha sido estudiado a fondo por Marco Brusotti en su voluminoso estudio sobre la pasión del conocimiento; a este respecto podemos citar un pasaje de un artículo suyo que nos muestra muy bien el sentido del mencionado desplazamiento en Nietzsche:

Ya algunos meses después del Caminante, Nietzsche descubre lo ilusorio del ideal de obtener la paz del alma a través del conocimiento. Ya no ve, entonces, en la libertad de espíritu y la paz del alma, ninguna compensación suficiente por la pérdida en fuerza y tensión del alma, que iría pareja con la decadencia del cristianismo […] Solo posteriormente comienza Nietzsche a dejar tras de sí el ideal de la paz del alma, a saber, cuando sus análisis del poder se concentran por primera vez, principalmente sobre el "sentimiento de poder". Sus reflexiones sobre el sentimiento de poder se incluyen en el proyecto de una vita contemplativa. Esta vita contemplativa comienza a diferenciarse de la concepción temprana de Nietzsche de la libertad de espíritu justamente en virtud del nuevo concepto. Al interpretar la condición del pensador como un intensificado sentimiento de poder, Nietzsche le atribuye a este una afectividad potenciada y aún por seguirse potenciando. Basándose en lo anterior, pronto caracterizará a esta condición como una nueva, extrema pasión. (Brussoti, 2001, 30-31)

Este pasaje recoge, a manera de síntesis, algunos de los logros de nuestro recorrido por el periodo medio hasta lo que llevamos de Aurora. Brusotti hace especial énfasis en el tema de la pasión del conocimiento y sus implicaciones para una vita contemplativa. De nuestra parte, el tema de la pasión del conocimiento lo trataremos una vez hayamos puesto de presente la influencia que, para la obra de Nietzsche, tuvieron sus lecturas sobre la biología celular en la comprensión de la incorporación y del papel que juega la pasión en el conocimiento. Nuestro cometido, por el momento, ha consistido en mostrar de qué formas asume Nietzsche la compleja multiplicidad interna en el ámbito de la historia, en el de la historia de la cultura, en el de la moral y en el de lo que dimos en llamar fisio-psicología. Dicha multiplicidad la encontramos marcada por el azar y el ansia de poder; no obstante, por lo mismo, no tiene un sentido

eminentemente psicológico, pues vimos, a partir de Humano, demasiado humano, que las formas de sentir y de pensar humanas se arraigan en la historia de los organismos. De este modo, las reflexiones de Nietzsche acerca de los procesos internos se dan dentro del contexto de una filosofía de la vida, como nos hemos ido dando cuenta. Que, en apariencia, Nietzsche esté describiendo procesos internos bajo la forma de la dinámica de la nutrición o descarga de los impulsos no quiere decir que sus búsquedas sean llamadas de 'psicología' o que el sentido biológico esté presente solo a partir de sus lecturas de Wilhelm Roux, es decir, a partir de La ciencia jovial; como bien lo anota Mazzino Montinari, en Aurora las "armas críticas" de Nietzsche son la etnología, la historia, la zoología comparada y la historia de la moral y del derecho (2003, p. 100). La riqueza filosófica de un pensamiento de la talla del de Nietzsche no puede ser reducida a un único sentido, como cuando, por ejemplo, algunos detractores lo tachan de biologicista u otros quieren minimizar la influencia de la biología en él reduciéndola a un mero lenguaje metafórico (cf. Stiegler, 2001, pp. 5-16); sus estudios en materia de ciencia no solo buscan determinar lo que estructura a determinadas ciencias o criticar los prejuicios que ellas cargan consigo, sino que, con ellos, pretende llevar los resultados al terreno de la filosofía (Müller-Lauter, 1998, pp. 113-116), en concreto, para nuestro interés, al terreno de la comprensión de los motivos de la acción. De ahí que en una mirada retrospectiva al periodo medio, Nietzsche pueda darnos en Ecce homo el tono de su ruptura con las idealidades provenientes de la metafísica, la moral y el arte:

Lo que entonces [en la época de Humano, demasiado humano] se decidió en mí no fue, acaso, una ruptura con Wagner – yo advertía un extravío total de mi instinto […] Una impaciencia conmigo mismo hizo presa de mí; yo veía que había llegado el momento de reflexionar sobre mí. De un solo golpe se me hizo claro, de manera terrible, cuánto tiempo había sido ya desperdiciado, – qué aspecto inútil, arbitrario, ofrecía toda mi existencia de filólogo, comparada con mi tarea. Me avergoncé de esta falsa modestia […] Arrastrarme con acribia y ojos enfermos a través de los métricos antiguos, – ¡a esto había llegado! – Me vi, con lástima, escuálido, famélico: justo las realidades eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las 'idealidades', ¡para qué diablos servían! – Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí:a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales, – incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan solo cuando la tarea me ha forzado imperiosamente a ello. (EH, "Humano, demasiado humano", §3)

Le faltaban las realidades a su saber, tenía que criar un sí mismo [Selbst] que se opusiera a cualquier idealidad (cf. EH, “Humano, demasiado humano”, §5) y el estudio de las ciencias podía ser apropiado para esa especie de cura que Nietzsche buscaba –incluso, llega a afirmar que la predisposición para la enfermedad o, se debería decir, la gran razón del cuerpo lo saca inesperadamente del terreno de lo ideal: “la enfermedad me sacó con lentitud de todo aquello: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y escandaloso” (EH, “Humano, demasiado humano”, §4). Estas declaraciones nos dan fe de la creciente relevancia que adquiere la reflexión acerca de la realidad fisiológica para el Nietzsche del periodo medio; este aspecto marcará su filosofía en adelante.

Nosotros descubrimos también en él una gradual preocupación por la multiplicidad constitutiva de nuestros estados internos; pero esta multiplicidad no es un mero hecho interno para ampliar el terreno de la ciencia psicológica. La dinámica fisio-psicológica que venimos constatando no se muestra como una simple realidad humana que pueda ser sometida a la investigación de esa misma ciencia; antes bien, Nietzsche, al situar sus reflexiones acerca de los impulsos dentro del terreno de la moral, está trasladando sus logros en materia de psicología y fisiología al campo de la filosofía, pues el estudio de la multiplicidad constitutiva de lo humano debe ser comprendido en un ámbito más amplio, el de la “pasión por las cosas abstractas” (FP II, 6[65] de 1880, énfasis agregado).

Se nos abrió la cuestión acerca de la comprensión que se tiene sobre los hombres; mas ¿acaso basta la maestría de una descripción detallada de la interioridad, a la manera de la destreza técnica de un pintor? El presente recorrido por algunos temas de Aurora, pero también otros muchos que podamos hacer sobre ese libro, nos desmienten la tentación de que se trata solo de destreza; socavar en las profundas galerías de lo humano supone un arduo trabajo sobre sí mismo para llegar, incluso, a desmentir el yo presuntuoso que está tentado a convertir el pensamiento en una grotesca autobiografía. La pasión por lo abstracto busca, antes bien, el rigor filosófico de una comprensión llena de peligros para la humanidad y para quien realiza la experiencia –¡qué nos importa que el señor Nietzsche haya estado enfermo y haya recuperado su salud! El socavar de Aurora lleva un doble sentido: por una parte, la lucha de quien investiga por lograr el autodominio, así los apremios del dolor quieran producir lo contrario; por otra parte, el socavar es, sobre todo, de lo humano, por ello se

deben buscar aquellos ámbitos del pensamiento que brinden una mayor comprensión –historia, historia de la cultura, ciencia–. Con la compleja interioridad humana en la mira, es pertinente formular con el propio Nietzsche las preguntas del §545 de Aurora:

¿Habéis experimentado la historia en vosotros, vivido las conmociones, los temblores, las extensas y largas tristezas, las fulgentes alegrías [blitzartige Beglückungen]? ¿Os habéis sentido locos [närrisch] con los grandes y pequeños locos? ¿Habéis llevado verdaderamente la ilusión y la pena de los hombres buenos? ¿Y además la pena y el tipo de felicidad de los más malos? Luego habladme de moral, de lo contrario, no. (A, §545)

Así, pues, ganamos hasta este momento el punto en el que se tocan la fisiología y los procesos internos, es decir, en la dinámica de los impulsos cuyas complejas relaciones nos llevan directo al sentimiento de poder. En ese punto, alcanzamos con Nietzsche “la sombría seriedad” (A, §172) de las pasiones; en ese punto nos encontramos con el sabio, ese hombre estrictamente personal, duro y dominado por la seriedad de la pasión por el conocimiento (cf. A, §172), en la cual se muestra el sentimiento de poder en todo su potencial para producir dolor (cf. CJ §120) y, al mismo tiempo, para lograr la independencia de pensamiento, por consiguiente, la dependencia de sí y la responsabilidad sobre sí mismo. Pasemos ahora sí al tema de la incorporación.

La incorporación y el camino que conduce al conocimiento

Arriba dejamos abierta una cuestión: hablando de los ineludibles procesos fisiológicos, ¿cuál es la naturaleza de la sustitución o compensación que se produce al nivel de lo psicológico? ¿Se trata, sin más, de un equivalente que recoge las exigencias de procesos corporales que necesitan satisfacción, permitiéndoles la salida? Una cosa es cierta, la descarga necesaria de la fuerza es una especie de proceso "natural" de los impulsos –por lo mismo, hace daño sin pensar–, mientras que la compensación en la instancia psicológica es, nos dice Nietzsche, un querer hacer daño y observar los efectos de su acto; podría pensarse, entonces, usando un símil traído de la economía, que la sustitución 'paga' con una especie de moneda o equivalente de alto valor que satisface las exigencias que ahogan al cuerpo. Ahora bien, en A, §371, Nietzsche subraya, como estableciendo una distinción que debe ser tenida en cuenta, la diferencia entre el necesitar [müssen] del 'mal' de la fuerza y el querer [wollen] de la debilidad. Habría que saber si este querer es la moneda o el equivalente psicológico que paga el estado de apremio fisiológico que exige ser satisfecho o si, por el contrario, no tiene un sentido eminentemente psicológico.

Ya antes hemos anotado cómo existe una forma de nutrirse de los impulsos consistente en una dieta de alimentos soñados; es un modo refinado de satisfacción que tiene su fuente en la llamada por Nietzsche "razón poética". Hemos dicho también que el filósofo no parece estar estableciendo un determinismo fisiológico. La descarga o alimentación de los impulsos está marcada por la dinámica azarosa que se da entre ellos, lo mismo que depende del azar de lo que las circunstancias les tiran como alimento; por esta razón, la compensación no puede ser pensada como un equivalente monetario, pues en el fondo no hay 'algo' que pueda ser el parámetro para establecer una equivalencia, mucho menos 'algo' que haya de ser compensado. Se trata, más bien, de la dinámica de una fuerza y, como tal, supone relaciones. Hemos hallado también que Nietzsche afirma que quienes interpretan esos procesos fisiológicos son los mismos impulsos por medio de imágenes y fantasías. Entonces, esta diferencia que estamos señalando no puede ser entendida como una diferencia entre procesos fisiológicos y procesos psicológicos; la diferencia es más de derecho que de hecho. Por lo cual, debemos hablar más bien de un mismo proceso, solo que la descarga y la satisfacción son mayores en cuanto más refinadas –tal es el

papel que cumplen las satisfacciones proporcionadas por los impulsos morales (cf. A, §119).

Es el caso de la moralidad de la distinción [Moralität der Auszeichnung], desarrollado por Nietzsche en A, §30, consistente en una inclinación "basada en el impulso a distinguirse". Este impulso parece tener, de acuerdo con Nietzsche, una segunda intención [Hintergedanke]: que al realizar una acción con la que pretendemos distinguirnos y con el propósito de que otros la observen, esta visión les haga daño. Ahora bien, cuando se hereda la costumbre de realizar una acción que busca la distinción, no se hereda con ella el pensamiento [Gedanke], sino el sentimiento [Gefühl] (cf. A, §30). Es altamente probable que, por los efectos de una educación que no se proponga propiciar esa segunda intención y por efecto de la costumbre de realizar ese tipo de acciones, en las generaciones posteriores el placer en la crueldad habrá desaparecido. Pero es imposible desconocer, concluye Nietzsche, que "este placer es el primer escalón 'del bien' ['des Guten']" (cf. A, §30).

En Aurora, pues, existe, por parte de Nietzsche, un gran interés por mostrar la relación y, digámoslo así, la continuidad entre procesos fisiológicos y estados morales (cf., entre otras, las ya citadas formulaciones presentes en A, §119 y en el fragmento 6[445] de 1880). Cuando llegamos a La ciencia jovial, llama la atención un matiz que, se puede decir, se añade a los estudios de Aurora. Es la incorporación [Einverleibung] entendida como un proceso propio de los seres orgánicos, que se manifiesta en la forma como se fueron incorporando determinados errores que demostraron ser benéficos para la conservación de la vida. De este modo, "la creencia (el juicio)" acerca de que hay algo igual, permanente, estable, y de que debemos ser también algo incondicional, un sujeto, "tuvo que aparecer, por tanto, antes de que apareciera la conciencia de sí [Selbst-Bewußtsein]: en el proceso de asimilación [Assimilation] de lo orgánico ya existe dicha creencia – es decir, ¡ese error!" (FP II, 11[268] de 1881). A todas luces, para Nietzsche este es un juicio incorporado, aunque se trata de un error, pues el devenir propio de la realidad no nos muestra por ninguna parte que sea estable; el juicio consiste en la creencia en esa estabilidad. La causa del llamado por Nietzsche "error" procede de que "lo que es absolutamente diferente y cambia sin cesar no podría retenerse, no habría nada a lo que sujetarlo, se escurriría como se escurre la lluvia sobre las piedras" (FP II, 11[268] de 1881). Es así como el error no remite aquí a un desconocimiento de una verdad incondicional; es error en cuanto que creencia en la estabilidad del mundo. Lo que es particularmente importante aquí es que la vida, en función de su

conservación, requirió de ese tipo de errores y de desconocer el devenir mismo de la realidad; de ese modo,

el principio de conservación de la vida hay que buscarlo en la manera como las primeras formaciones orgánicas sentían los estímulos y juzgaban lo que había fuera de ellas: venció, se conservó la creencia gracias a la cual se hizo posible la supervivencia; no la creencia que en general era verdadera, sino la creencia que en general era útil. 'Sujeto' es la condición de vida de la existencia orgánica, por eso no es 'verdadero', sino que el sentimiento del sujeto puede ser en esencia falso, pero el único medio de conservación. ¡El error, padre de lo viviente!

¡Ese proto-error [Urirrthum], hay que entenderlo, o que imaginarlo, como una casualidad! (FP II, 11[270] de 1881)

Este pasaje recoge el estado problemático de las representaciones que, a partir de estas declaraciones, podemos denominar, con Pierre Montebello (2001a), como vitales. Por una parte, se encuentran las simplificaciones (cf. FP II, 11[315] de 1881) provenientes de la creencia en un mundo como 'cosa duradera' –creencia necesaria para la conservación de la vida–, son los proto-errores de los seres orgánicos que se "heredaron una y otra vez, y que finalmente se transformaron en un componente fundamental de la especie humana" (CJ, §110); en ellos, ya lo estudiamos, tiene su fundamento la lógica (cf. HdH I, §18 y CJ, §111). Así mismo, está la realidad dada que no lleva en sí la estabilidad y el carácter incondicionado que el intelecto le atribuye; su carácter es la inestabilidad y lo desigual. Para enunciar de una manera, en principio, escueta el estado problemático que aquí se presenta, podemos decir que, para poderse conservar, la vida, proveniente de la realidad dada, tuvo que acudir a errores y, con ello, desconoció el carácter desigual y móvil de lo dado. Se presenta, de este modo, una suerte de abismo entre la realidad dada, el ser fluyente, y la representación vital, originada en el mundo orgánico y en la que se pierde el carácter de lo fluyente; como bien lo dice Pierre Montebello: "desde que es representado, el ser no tiene ya ninguno de los caracteres del ser" (2001a, p. 53).

En un fragmento póstumo de 1881, Nietzsche se propone una mayor precisión del problema a partir de una antinomia:

Los elementos de la realidad dada que son ajenos a la verdadera esencia de las cosas no pueden provenir de esta, tienen, por lo tanto, que haber venido de fuera – pero ¿de dónde?, puesto que aparte de la verdadera esencia no hay nada – así pues, explicar el mundo es tanto necesario como imposible. (FP II, 11[329] de 1881)

Nuestro conocimiento, pues, debería poder explicar el mundo, pero los recursos que usa para ello son ajenos al mundo; no obstante, no hay otro mundo, luego sería imposible ir de la representación vital al ser. ¿Cómo se resuelve esto? Nietzsche dirá: "la verdadera esencia de las cosas es un invento del ser representacional [des vorstellenden Sein], invento sin el cual no puede representar [nicht vorzustellen]" (FP II, 11[329] de 1881). Este es propiamente el centro de la cuestión, pues no hay pensamiento sin los errores necesarios para la vida y para poderse representar el mundo; para enunciarlo de otra manera, el ser mismo produce los errores de la representación, incluso el planteamiento de una 'verdadera esencia': "esos elementos de la realidad dada que son ajenos a esa 'verdadera esencia' inventada son las propiedades del ser, no han venido de fuera" (FP II, 11[329] de 1881), han sido producidos. Se entiende que el ser que piensa ha aparecido también. Es necesario, pues, que el ser haya producido esos errores, debido al hecho de ser fluyente, pues así se entiende que el cambio y la relatividad sean propiedades de ese ser. Así pues, es posible decir que el ser produce la representación, puesto que el ser que se representa es producido, no es ajeno a la realidad dada:

Mas también el ser que piensa [das vorstellende Sein], cuya existencia está ligada a la creencia errónea, tiene que haber aparecido, para que realmente esas propiedades (la del cambio, la de la relatividad) sean propias del esse: al mismo tiempo tiene que haber surgido la representación [vorstellen] y la creencia en lo idéntico a sí mismo y permanente. – Quiero decir que todo lo orgánico presupone ya la representación [das Vorstellen]. (FP III, 11[329] de 1881)

El proto-error del que hablamos antes tiene, entonces, su arraigo en el esse en

cuanto todo lo orgánico supone la representación, puesto que la representación no es algo exclusivo de los humanos. Aquí el criterio parece ser que “lo vivo y lo que pretende seguir vivo deciden” (FP II, 11[320] de 1881), pero en el ámbito de la representación. El desconocimiento del ser-devenir está arraigado en las representaciones vitales y, por ello, en las invenciones de un ser que piensa; como bien lo dice Pierre Montebello: “porque el pensamiento no es un proceso abstracto: en su existencia misma está ligado a la vida y a las condiciones vitales de la representación” (2001a, p. 56). A partir de estas precisiones, entendemos mejor la frase final del fragmento 11[329]: lo orgánico es producto de un tipo particular de representaciones; así, “asegurar su existencia” e inventarse las propiedades del ser son “las obligaciones impuestas por la vida a todo sujeto que piensa” (Montebello, 2001a, p. 56).

Ahora bien, estas exigencias se refuerzan por medio del proceso paulatino de incorporación de los errores más antiguos y toscos –“también ahora la vida en gran escala (en la marcha de los Estados, las costumbres, etc.) se sigue engendrando por medio de errores”, lo cual es signo de que los errores se han ido volviendo “más elevados y finos” (FP II, 11[320] de 1881). Por lo mismo, es “probable que lo que originariamente engendró la vida fuera precisamente el más grosero de los errores que se pueda pensar” (FP II, 11[320] de 1881). En el proceso de incorporación, los errores no se mantienen iguales, ella es, si se puede decir así, una fuerza de conservación de lo útil, a pesar de la elevación y refinamiento producidos a lo largo de la historia. La incorporación tiene, pues, la función de mantener la continuidad de aquello que va demostrando ser más útil; así, no es la verdad lo que decide sobre la vida, sino “la mejor adaptación posible a la situación real”. Por tal razón, es muy probable que existieran, o sigan existiendo, planteamientos más verdaderos pero que no hayan durado, pues no llegaron o no llegan a incorporarse; la prueba de ello está en que “siempre que algo perece pululan libremente las ideas que antes estaban reprimidas” (FP II, 11[320] de 1881). Un conocimiento nuevo no demuestra ser benéfico sino cuando “se transforma en órgano del viejo”, mientras tanto permanece durante mucho tiempo “débil y en embrión” (cf. FP II, 11[320] de 1881). La incorporación requiere, pues, de tiempo.

No es la ‘verdad’ sobre el ser lo que ha hecho posible la supervivencia, han sido los ‘errores’; los procesos de adaptación han decidido sobre la ‘verdad’ de algo:

Gracias a la más nimia inducción a generalizar, a darse reglas para actuar, a creer que el único medio de llegar a un fin es lo que alguna vez se ha hecho y ha dado buenos resultados – eso, en el fondo la tosca intelectualidad, es lo que ha conservado al hombre y el animal […] El considerar el éxito como prueba a favor de la creencia y el fracaso como contraprueba es un rasgo fundamental del ser humano: 'si algo sale bien, la idea es verdadera'. (FP II, 11[286] de 1881)

'Verdad' no remite, pues, a la verdad del ser de lo dado; ella, tal como en este caso lo explica Nietzsche, es más una creencia, un juicio o un proto-juicio, a cuya formación han contribuido los procesos primitivos de adaptación de los seres orgánicos: " – Así pues, la intelectualidad inferior, el ser no-científico es condición de la existencia, del actuar, sin él moriríamos de hambre, el escepticismo y la precaución se permitirán solo más tarde y siempre como excepción" (FP II, 11[286] de 1881). Ahora bien, por cuanto representar es un acto propio de todo lo orgánico, como hemos afirmado, entonces ha llegado a ser; así, el pensar mismo es un proceso "sin nada igual ni permanente" y este hecho lleva a Nietzsche a proponer un problema: "errar ¿es, entonces, devenir y cambiar sin cesar?" (FP II, 11[321] de 1881). En principio, sí, ya que los errores son, ante todo, creaciones de los seres orgánicos, asociadas a formas de adaptación; solo que, en la medida en que algunos errores incorporados "sacaron adelante la vida orgánica", en esa misma medida solo se conservan los más útiles y los de mayor éxito se volvieron estables "artículos de fe" (CJ, §110); ahora bien, ello no es garantía de que sean los más favorecedores:

El que a la larga una hipótesis acabara produciendo prejuicios (p. ej., la hipótesis de que cierta bebida era sana, pero a la larga acortara la vida), eso no se tomaba en consideración. La brevedad de la vida del hombre puede que sea la consecuencia de haber incorporado hipótesis erróneas. (FP II, 11[335] de 1881)

A esto se refiere Nietzsche cuando habla de "tosca intelectualidad". Su tosquedad no consiste solo en que construye errores con hipótesis pobres que no obedecen a verdades referentes a lo dado, sino también a que han perdurado en nuestras formas de representar modos muy primitivos de establecer 'verdades'.

Lo cierto es que, paradójicamente, requerimos del error para existir; “falseamos el verdadero estado de cosas, pero sería imposible saber nada de dicho estado de cosas sin antes haberlo falseado” (FP II, 11[325] de 1881). En tal caso, pues, la cuestión antes planteada se desplazaría a saber si los errores necesarios y conservadores de la especie pertenecen o no a lo dado, puesto que, al parecer, esta cuestión tiene como presupuesto una no correspondencia entre la forma como el intelecto establece o se representa sus verdades y el ser de lo dado; incluso, se debe agregar que este último produce el pensamiento representacional como proceso inestable que, no obstante, solo puede pensar la estabilidad. Este es un problema asociado con una preocupación nietzscheana anterior a la época de La ciencia jovial: no nos conocemos suficientemente. Lo enunciamos cuando citamos el §48 de Aurora y cuando propusimos el desconocimiento de los motivos de las acciones a partir del §116 también de Aurora; así como es cuestionable que las cosas exteriores sean como parecen, pasa lo mismo con el mundo interno. Veamos.

El aforismo §11 de La ciencia jovial, llamado “La conciencia [Das Bewusstsein]”, plantea el tema de la incorporación a partir del desarrollo de “la claridad sobre sí mismo [die Bewusstheit]”.[20] “La claridad sobre sí mismo –dice Nietzsche– es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, lo menos acabado y menos fuerte en él”. Muchas equivocaciones proceden de ella, de los “juicios trastornados” de la humanidad y de su “fantasear con los ojos abiertos”; ellas provocan que un animal, un hombre, “perezca antes de lo que sería necesario”. Ahora bien, ¿qué hace que, a pesar de esto, la claridad sobre sí mismo no haya desaparecido y se haya desarrollado como una función, a pesar de su debilidad? De acuerdo con Nietzsche, no ha desaparecido gracias al gran poder de “la asociación conservadora de los instintos [der erhaltende Verband der Instincte]” y a su acción reguladora. Ahora bien, ha sido necesario que, para madurar como función, se la haya tiranizado por largo tiempo, de otro modo se habría constituido en un mayor peligro para el organismo de lo que ya es debido al exceso de fantasía y credulidad que la misma claridad sobre sí mismo supone. En principio, pues, se entiende la necesidad que constituyó el escaso conocimiento de nosotros mismos; se sobreestimó y también desconoció la conciencia y así “se ha impedido su formación demasiado rápida” (cf. CJ, §11). Ello trae, no obstante, una consecuencia: los hombres, al creer que ya poseían esa claridad sobre sí no se preocuparon por conseguirla, como afirma Nietzsche; en tal sentido, “todavía continúa siendo una tarea completamente nueva, que precisamente ahora comienza a alborear ante los ojos del hombre y es apenas perceptible con

nitidez: hacerse cuerpo con el saber y hacerlo instintivo" (CJ, §11).

¿A qué saber se refiere Nietzsche en este pasaje? Si esta tarea es necesaria, puesto que, hasta ahora, los únicos que se habían hecho cuerpo eran nuestros errores, entonces ese saber debe ser algo diferente al saber que hasta el momento se ha basado en los errores necesarios. De acuerdo con CJ, §11, la incorporación está en función de la claridad sobre sí mismo; al mismo tiempo tiene como tarea asumir errores para permitir la supervivencia de los organismos y la supervivencia de los hombres. Sin embargo, porque el hombre es un organismo superior, dicha incorporación puede tener la función más elevada de permitir una mayor claridad sobre sí mismo; esta se basa en una mayor conciencia acerca de que el conocimiento no ha producido más que errores. No obstante, alcanzar una mayor claridad sobre sí llevaría consigo saber si se pueden incorporar otro tipo errores, además de los más toscos que contribuyeron a conservar la vida y la especie, para enunciarlo de este modo por el momento.

Ahora debemos concretar por qué un nuevo tipo de incorporación es requerido, de acuerdo con Nietzsche, o, mejor, en qué se basa para sugerir la necesidad de esa nueva incorporación que tal vez no sea de errores. Para esto, nos remitiremos a algunos fragmentos póstumos.

Nuestra única certeza, de acuerdo con el propio Nietzsche, es el ser que piensa: "el ser que piensa está cierto" (FP II, 11[325] de 1881). No debemos olvidar a este propósito que el pensamiento ha surgido y, en cuanto procedente de un proceso, es proceso él mismo (cf. FP II, 11[329] y 11[321] de 1881). Ahora bien, como la necesidad del error es condición de vida, el problema no es, por lo tanto, cómo él es posible; la cuestión cardinal está planteada de manera clara en el fragmento 11[325]: "¿cómo es posible algún tipo de verdad a pesar de la no-verdad fundamental del conocimiento?". Resolver esta cuestión nos da la razón de la propuesta de Nietzsche al pensador, en La ciencia jovial, de hacerse cuerpo con el saber y hacerlo instintivo (véase CJ, §§11 y 110).

En una nota de 1881, que lleva por nombre "Certeza fundamental [Grundgewißheit]", se plantea la dificultad del problema. Nietzsche parte de una constatación y de proponer el problema en la órbita de la cuestión del sujeto, abierta por Descartes y retomada por Kant: "'Pienso [Ich stelle vor], luego hay un ser' cogito, ergo est. – Que yo soy ese ser que piensa, que pensar sea una actividad del yo, eso ya no es cierto: mucho menos todo lo que yo piense" (FP II, 11[330] de 1881). Así, si la certeza básica es el ser que piensa, debería ser cierto

que todos los predicados que este le aplica al ser le corresponderían a él mismo. El razonamiento de Nietzsche va en otra dirección: si solo conocemos el ser que piensa y "si lo describimos correctamente, entonces los predicados de lo que es tienen que estar incluidos en ello" (FP II, 11[330] de 1881). Esta es una cuestión fundamental, puesto que la no-verdad o el error, sin el cual no habría conocimiento, debería "deducirse del 'ser verdadero' de las cosas" (FP II, 11[320] de 1881); pero cuando se le aplican al pensamiento las leyes del pensamiento, habiéndolo hecho objeto de la representación, se corre el riesgo de falsearlo, de volverlo incierto, en cuanto se le aplican las leyes de la permanencia, la igualdad y la semejanza con las que el pensamiento falsea "el verdadero estado de cosas".

Nietzsche sale de este impase proponiendo que lo propio del pensar representacional es el cambio [Wechsel], "no el movimiento" (FP II, 11[330] de 1881); el pensar no permanece, es un proceso, en él no hay nada igual ni permanente. Como ese pensar representacional piensa la permanencia, él pone un yo y un contenido. Sustancializar, pues, el pensar es contradictorio con lo que él mismo hace. De ello Nietzsche saca una consecuencia: "así pues, el único ser que nos está garantizado es cambiante, no idéntico a sí mismo, tiene relaciones (condicionado, el pensar [das Denken], para ser pensar, debe tener un contenido) – Tal es la certeza fundamental del ser" (FP II, 11[330] de 1881). Esto último marca la dirección que Nietzsche le da a su reflexión; por más que al contenido se le atribuya la identidad y la inmutabilidad, el pensamiento representacional entra en una relación condicional con el contenido, lo que significa que este es condicionado, al tiempo que el pensamiento está condicionado por ese contenido; entonces, el contenido de la representación, al estar condicionado por lo que cambia, el pensamiento, él mismo no es estable en cuanto que contenido de la representación: "tal es la certeza fundamental del ser. ¡Y resulta que el pensar afirma del ser lo contrario! ¡Aunque no por eso tiene que ser verdad!" (FP II, 11[330] de 1881). Esta sería, según el mismo Nietzsche, la "condición de existencia" de este ser representacional.

De acuerdo con esta forma de plantearse Nietzsche el problema del pensamiento representacional, nosotros podemos enunciarlo de esta manera: si el ser pensante que nos está garantizado es cambiante y no idéntico consigo mismo, entonces debe haber un tipo de pensamiento representacional previo a la sustancialización del sujeto y del objeto; así enunciado, viene de nuevo a imponérsenos una pregunta planteada antes: "¿cómo es posible algún tipo de verdad a pesar de la no-verdad fundamental del conocimiento?" (FP II, 11[325] de 1881). ¿Podemos

tener un acceso, a pesar de los falseamientos propios del conocimiento, a ese pensar previo, a ese otro tipo de verdad, a ese "representar anterior a la representación" (Montebello, 2001a, pp. 54-55) en el que aquí parece estar pensando Nietzsche?

Parte de la respuesta estaría en el hecho de que, si existe un representar previo a la representación propia de un sujeto viviente, debe ser "el propio representar un proceso sin nada igual ni permanente" y, todavía más, "una propiedad eterna y permanente de todo ser" (cf. FP II, 11[321] de 1881); así, el representar viene a ser un proceso previo. Con esto no hemos resuelto completamente el problema, todavía nos resta saber si nos está vedado el acceso al ser-devenir, es decir, a un ser distinto del que se representa y, si lo podemos hacer, cómo. En otras palabras, el problema consiste no solo en saber "cómo se pasa de esta certeza [la del sujeto que representa] al representar inherente al ser-devenir" (Montebello, 2001a, pp. 53-54), sino también cómo se llega de la representación vital subjetiva al ser-devenir.

No quisimos empezar el tema de la incorporación por el §110 de La ciencia jovial, donde aparece bajo la forma de una propuesta experimental en relación con el conocimiento, pues no queríamos dejar de lado las anteriores formas nietzscheanas de proponer el problema del pensar representacional y las precisiones acerca del conocimiento que de ahí se derivan, pues, según creemos, le dan un mayor alcance en relación con nuestra investigación acerca de la multiplicidad de los procesos internos. El aforismo lleva por nombre "Origen [Ursprung] del conocimiento" y con él volvemos al tema de los errores, considerados por Nietzsche artículos de fe heredados por cuanto son útiles para la conservación de la especie; las condiciones vitales de conservación de la vida orgánica y, más específicamente, de la vida humana son las que hicieron posible el surgimiento de esos errores –la necesidad orgánica de simplificar, de buscar semejanzas, de prescindir de lo superfluo dio lugar a un campo mayor de posibilidades de búsqueda de alimento, bajo la creencia de que se encontraba "algo" con qué alimentarse (cf. FP II, 11[315] de 1881) y, así, poder asegurar la descendencia. En esta misma medida, en cuanto artículos de fe heredados una y otra vez, esos artículos de fe se convirtieron en un componente específico y fundamental de los humanos.

Esos errores se llegaron a incorporar: "todas sus [las del organismo] funciones más altas, las percepciones de los sentidos y, en general, todo tipo de sensaciones, trabajaban con aquellos antiguos errores básicos ya incorporados"

(CJ, §110); aquí es importante anotar que Nietzsche no solo enumera entre esos errores algunos de los que hemos ido encontrando en nuestro recorrido, como cosas, cosas iguales, cosas duraderas, materias, cuerpos, sino también "errores" de orden, se puede decir, moral como "que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí, también es bueno en sí mismo y por sí mismo" (cf. CJ, §110 y HdH I, §18). Con esta precisión de Nietzsche acerca de la incorporación, pues no se trata sin más de una metáfora para nombrar procesos que se han hecho viejos a partir de un uso reiterado, vamos directo al significado orgánico que tiene la incorporación. La palabra alemana Einverleibung, cuya traducción mantenemos, siguiendo a José Jara, como 'incorporación', 'hacerse cuerpo', tiene como base no el solo cuerpo físico [Körper] sino, sobre todo, el cuerpo viviente [Leib] –en tal sentido, incluso podría traducirse como 'corporización', 'tomar cuerpo' en lo vivo. La incorporación aparecería de este modo en función de la conservación de un tipo [Art] de ser viviente, sin olvidar que también es un proceso presente en todos los seres orgánicos. En el caso de los humanos, la incorporación es un proceso que ha llevado a configurar las funciones orgánicas más altas y, por lo mismo, está vinculada a los procesos de conformación de los estados morales y de las valoraciones; de ahí que no es raro que algunos de esos "errores" sean del orden de la moral.

Nietzsche da un paso más y afirma que "solo muy tardíamente" aparecieron hombres que se propusieron negar y poner en duda esos errores constitutivos: "–solo muy tardíamente hizo su aparición la verdad, como la forma más débil del conocimiento" (CJ, §110). Con esta afirmación se destaca, además de la ratificación de que la verdad no forma, al principio, parte del conocimiento, el hecho de que la aparición de la verdad asociada al conocimiento tiene que ver con negar los errores básicos y ponerlos en duda. Ella no formó, en su aparición, parte de los procesos de conservación orgánica. Un segundo aspecto que señala Nietzsche del momento en que hace su aparición la verdad –como la forma más débil del conocimiento– es que, por más que desde ese momento los errores básicos se hubieran convertido en "normas" de lo 'verdadero' y de lo 'no verdadero', habiendo alcanzado hasta el estado más alto de la lógica, la importancia del conocimiento no radicaba en el grado de verdad que pudiera proporcionar, sino en su capacidad para favorecer procesos de conservación de la vida y de tipos específicos de esta: "En conclusión: la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo [Einverleibtheit], en su carácter de condición para la vida" (CJ, §110).

Para Nietzsche, en principio, pues, el valor del conocimiento no radica tanto en

que pueda proporcionar datos acerca del mundo, sino en que es una fuerza cuya función es propiciar la vida; incluso, según creemos, en esa fuerza se arraiga el hacerse cuerpo de los errores básicos. Se podría afirmar todavía más, a saber, que la incorporabilidad requiere de fuerza y en ello radica la mayor función del conocimiento; Nietzsche le reconoce, de este modo, poder a los impulsos en el conocimiento. Así, si conocimiento y verdad parecen entrar en contradicción, en el momento de la aparición de esta última, el conflicto es todavía muy débil. Con esto volvemos sobre los términos del problema señalado arriba: en CJ, §110, Nietzsche establece una distinción entre, en este caso, la verdad como negación y puesta en duda de los errores sostenedores de la vida y el conocimiento, con todos sus procesos de falseamiento del 'ser verdadero' de las cosas. Está claro que para el filósofo se trata de dos términos que pueden entrar en contradicción, en cuanto que la negación y la duda ponen en cuestión el factor del "error" producido por el conocimiento, en el cual radica la fuerza de este. No obstante, al inicio sigue primando la nombrada fuerza del conocimiento; es pertinente, pues, preguntar si al final, en este orden de cosas, la verdad tendrá que demostrarse también como "condición para la vida".

Los eléatas y su forma de plantear la contradicción entran en esta historia reconstruida por Nietzsche introduciendo dos factores determinantes. Por una parte, se inventaron al sabio "como el hombre de la inmutabilidad, impersonalidad, universalidad de la intuición, como siendo a la vez uno y todo", poseyendo, por ello, la capacidad para un conocimiento basado en la 'verdad'; y, por la otra, "ellos estaban en la creencia de que su conocimiento era a la vez principio de la vida" (CJ, §110). Creyeron de este modo vivir la contraposición; para esto tuvieron que engañarse acerca de su propia condición, pues al inventarse al sabio como ser de la inmutabilidad y de la impersonalidad, negaron el poder de los impulsos en el conocimiento, negando también, con esto, "la esencia de los que conocen". Intentar, pues, vivir la contradicción a la manera de los eléatas no es todavía haber profundizado el conflicto entre conocimiento y verdad; no obstante, su importancia radica en el hecho de creer posible vivir esa contradicción. A todas luces, negar el influjo de los impulsos no se puede sostener por largo tiempo; y no se mantiene porque en estos pensadores es evidente que al proclamar la impersonalidad e inmutabilidad del sabio le dan la espalda a la vida en ellos, subordinando al sabio a la demostración de la 'verdad', sin considerar que los impulsos propios de la vida –de donde nacen los errores "naturales"– tienen gran poder sobre el conocimiento. Después, la honradez [Redlichkeit] y el escepticismo [Skepsis] terminarán por imponerse en contra de estos "pensadores de excepción".

Estos últimos, la honradez y el escepticismo en su forma más sutil, de acuerdo con Nietzsche, nacieron donde “dos proposiciones contrapuestas” (CJ, §110) se consideraban igualmente aplicables a la vida y, en cuanto que estas podían concordar con los errores “básicos de toda existencia sensible”, se podía disputar acerca de los grados de “utilidad para la vida”. Esa forma de escepticismo también se dio allí donde, a pesar de no demostrarse su utilidad para la vida, tampoco podía decirse que fueran perjudiciales. Este último hecho es importante porque es muestra, para Nietzsche, de que el ejercicio intelectual “instintivo” puede darse como un juego y en cuanto que ejercicio intelectual, por decirlo así, vivido como lucha por la ‘verdad’, va adquiriendo cada vez mayor importancia. Así pues, los impulsos en la lucha por las ‘verdades’ fueron tomando formas nuevas muy vinculadas a “luchas y deseos de poder [Kampf und Machtgelüst]”, además de “la creencia y la convicción”, “la lucha intelectual se convirtió en quehacer, estímulo, profesión, obligación, dignidad” –conocimiento y “aspiración a la verdad” por fin llegaron a ser un género, entre otros, de menesterosidad–.

Pero con ello “todos los instintos [Instincte] ‘malvados’” vienen a quedar al servicio del conocimiento y, en tal sentido, a considerarse buenos. Pero esto desencadenó la verdadera lucha entre el impulso hacia la verdad [Trieb zur Wahrheit] y los errores que sostenían la vida:

El conocimiento se convirtió entonces en un trozo de vida misma y, en cuanto vida, en un poder que crecía continuamente: hasta que finalmente chocaron entre sí los conocimientos y aquellos antiguos errores básicos, siendo considerados ambos como vida, como poder, existiendo ambos en los mismos hombres. (CJ, §110)

Así pues, el impulso por la verdad es ya “un poder sostenedor de la vida” (CJ, §110); con ello, la contraposición es ahora la de un choque entre el conocimiento, del que en este momento forma parte el impulso por la verdad, inseparable del juego mismo de los impulsos llamados ‘malvados’ orientados hacia la demostración, y las representaciones vitales, ya incorporadas por largo tiempo en la forma de errores benéficos para la vida.

En este lugar es importante hacer una precisión porque la aparición de los instintos malvados, en el aforismo §110, no consiste en una de las tantas recurrencias de este tema en La ciencia jovial; en dicho aforismo, Nietzsche sitúa el poderoso influjo de los instintos malvados en el desarrollo del impulso por la verdad. Se los llama 'malvados' desde una determinada de valoración de los impulsos (cf., por ejemplo, CJ, §259), lo cual es enfatizado por Nietzsche mismo destacando la expresión de diversas maneras, incluso, con el uso de comillas (cf. CJ, §§4, 37 y 225), queriendo distinguirlos, por ejemplo, de la instauración del "reino del bien" (cf. CJ, §53); con esa forma de hacer énfasis sobre ellos pretende también mostrar los posibles efectos perjudiciales de tales impulsos 'malvados'. De este modo, las expresiones entre comillas en el texto tienen un sentido polémico que, en el caso de los impulsos llamados 'malvados', buscan llamar la atención sobre la relatividad de las valoraciones y sobre la posibilidad de que esos impulsos se entiendan de otra manera; así, por ejemplo, más que ser malvados en sí, esos impulsos llevan consigo el carácter natural de su fuerza para producir efectos. De ahí que Nietzsche enfatice, en diversos momentos del libro, el hecho de que los llamados impulsos 'malvados' contribuyen a la conservación de la especie y llegan incluso a intervenir en el conocimiento favorecedor de la vida; no obstante, los mismos impulsos, encauzados de otras maneras, podrían volverse destructivos:

> También el hombre más dañino es, con respecto a la conservación de la especie, tal vez aun el más útil; pues él alimenta unos impulsos en sí mismo, o a través de su acción alimenta los impulsos de otros, sin los cuales la humanidad se habría debilitado o corrompido hace largo tiempo. El odio, la alegría por el mal ajeno, el afán de robo y de dominio y todo cuanto se llama malvado forman parte de la más asombrosa economía de la conservación de la especie; por supuesto, de una economía costosísima, derrochadora y, vista en general, altamente insensata – la que sin embargo hasta ahora ha conservado nuestra estirpe, tal como se ha demostrado. (CJ, §1)

Este pasaje es representativo de la manera como Nietzsche entiende y propone que lo 'malvado' lleva consigo una gran fuerza que la humanidad no puede desconocer, de la que no puede prescindir y de la que se puede servir, más allá de la relatividad de las valoraciones. Cuando observa el influjo de los impulsos

malvados en la economía de la conservación y en el conocimiento asociado a ella, el filósofo piensa que ellos poseen un fuerte potencial transformador –"lo malvado siempre ha producido por sí mismo el mayor efecto" (CJ, §225)–, porque "tal vez lo que hubiera podido perjudicar a la especie ya se ha extinguido hace muchos milenios" (CJ, §1). De este modo, su influjo se podría sentir en la producción de nuevos valores y novedosas formas de entender lo que nos rodea. Así, puesto que la presencia de los impulsos en el desarrollo de la humanidad es constante y aunque haya impulsos que pueden ser calificados de malvados, con lo que se les minimiza, así, su fuerza transformadora, los grandes hombres buscadores de efectos podrían pensar con todo derecho: "¡y la naturaleza es malvada! Por consiguiente, ¡seamos naturales!" (cf. CJ, §§225 y 294). De manera tal que a los impulsos 'malvados' les estaría dado llegar a formar parte de la gran economía de fuerzas comprometidas en el futuro de la humanidad.

Hecha esta aclaración, retomemos en su parte final el §110 de La ciencia jovial. En las últimas líneas del texto se precipitan una tesis sobre el pensador y una propuesta que compromete el sentido del conocimiento entendido como pasión –es como si la historia del conocimiento descrita por Nietzsche hasta el momento, en que el impulso hacia la verdad llegó a formar parte del conocimiento, no tuviera solo una intención erudita, sino que se propusiera esbozar el sentido más alto de la pasión del conocimiento como una forma de experimentación, incluso voluntaria, si le sumamos a este aforismo lo que ya vimos en el §11. Expongamos primero el significado de la tesis, a partir del problema de donde procede.

Es en el pensador en quien se da la lucha arriba enunciada, esta es la tesis. Ya se entiende, pues, por qué en la parte central de CJ, §110 se mencionó a los eléatas y su búsqueda por vivir la contraposición desde la impersonalidad e inmutabilidad del sabio. Ahora se ve que el énfasis estaba en el querer vivir esa contraposición, solo que ellos no tenían claro el poder de sus propios impulsos en el conocimiento o de la vida en ellos; por lo mismo, su posición se hizo insostenible. En el momento en que "quedó demostrado" que el impulso hacia la verdad también puede sostener la vida, por fin combatieron abiertamente la vida y el conocimiento en el pensador: si el impulso hacia la verdad puede sostener la vida, al igual que los errores útiles y conservadores de la especie, ¿qué favorece más a la vida?: ¿estos errores, que, por ser solamente útiles, no se los puede demostrar como verdaderos (cf. CJ, §121)?, ¿o una verdad distinta de la no-verdad del conocimiento productor de errores? Para plantear la pregunta en el pensador: ¿puede este desconocer la vida en él mismo? ¿Es posible vivir de otra

manera que basado en errores o verdades que no lo son, siendo que para poder conocer tenemos que falsear el verdadero estado de cosas (cf. FP II, 11[325] de 1881)?

Si la vida, como el mismo Nietzsche piensa, “no es un argumento” (cf. CJ, §121), ¿qué función cumple, pues, el impulso hacia la verdad? Tal vez aquí sea necesario decir que el énfasis en la respuesta debería recaer sobre el impulso y no sobre la verdad, en cuanto que la vida no ha dejado de engendrarse por medio de errores (cf. FP II, 11[320] de 1881); es así como la historia que Nietzsche nos describe es la forma como un impulso demostró su poder para sostener la vida, es decir, cómo ese impulso llegó a hacer parte de la vida –“el conocimiento se convirtió entonces en un trozo de vida misma” (CJ, 110), apoyado inclusive por los impulsos ‘malvados’. Cuando hablamos aquí de ese impulso hacia la verdad, es claro que hablamos también de vida. Esta es la razón de que en el pensador se dé la lucha entre los errores toscos que engendraron la vida y el impulso hacia la verdad, ambos conviven en él en un conflicto: el nombrado impulso, junto con los conocimientos que resultan de él, en cuanto vida, logra un poder que se enfrenta con el inmenso poder que tienen los errores incorporados durante siglos y sin los cuales la vida misma no habría perdurado. Puesto que el pensador está vivo, el sentido para la verdad lucha desde ahora en él con lo que lleva más arraigado o incorporado en función de la conservación de la especie. Una vez expuesta esta tesis sobre el pensador, Nietzsche propone de inmediato un experimento para el conocimiento:

En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás carece de interés: aquí está planteada la pregunta final acerca de la condición de la vida, y aquí es donde se habrá hecho el primer intento por responder mediante el experimento a esa pregunta. ¿Hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo? – Esa es la pregunta, ese es el experimento. (CJ, §110)

A partir de este pasaje podemos señalar cómo la pregunta de si es posible una verdad a pesar de la no-verdad de los errores sostenedores de la vida (cf. FP II, 11[320] de 1881) adquiere, en La ciencia jovial, su sentido más vital en la medida en que involucra, como ya se ve, un proceso perteneciente a la vida misma del pensador. Llegados a este punto, el cuerpo va adquiriendo en las

investigaciones nietzscheanas el carácter de un proceso vital más claro, de modo, pues, que la cuestión se plantearía de esta forma: ¿es posible la incorporación de una verdad diferente, además de aquellas 'verdades' arraigadas en la vida misma y sin las cuales esta vida no se habría dado? Lo curioso de esta pregunta es que busca inducir, si se puede decir así, un experimento; esto se debe a que por más que el impulso hacia la verdad se haya convertido ya en un trozo de vida misma, como afirma Nietzsche, por haberse demostrado como un poder que también podía favorecer la vida, ello no significa, sin embargo, que se haya incorporado del todo, pues ahora debe demostrar su eficacia frente a los errores más groseros que han sostenido la vida durante largo tiempo. Esta lucha se da en el pensador: al convertirse el conocimiento y la aspiración a la verdad en una de las menesterosidades humanas y al mostrarse su posible rol en el proceso de la conservación de la vida, este tipo de aspiración busca también incorporarse. Con este factor se agrega un nuevo punto de vista a nuestra investigación acerca de la interioridad fisio-psicológica: la relación entre los impulsos y el sentimiento de poder demuestra que estos están fundamentalmente comprometidos dentro de los procesos de conservación de la especie; y al quedar en evidencia la incorporación como un proceso interno esencial para la conservación de la vida, ella no se reduce a un proceso simplemente físico de asimilación y de producción de un arraigo así mismo físico en la existencia.

Si la vida se debe a los errores más groseros, si también esos errores, en la medida en que demostraron su eficacia para conservarla, se fueron incorporando (cf. FP II, 11[320] de 1881), si la verdad se fue haciendo parte del conocimiento y se mostró también comprometida en ese proceso, ¿por qué, pues, no se puede experimentar en incorporar otro tipo de verdades, además de los errores básicos?, sobre todo, si está claro que el pensar representacional se encuentra en constante devenir, como ya vimos. En todo caso, el experimento consiste en determinar si pueden incorporarse otro tipo de errores distintos de los proto-errores, esta vez de un orden más refinado, en función del futuro de la humanidad (cf. CJ, §§283 y 293) y en cuyo proceso de incorporación se vería comprometida la pasión del conocimiento; a este propósito, es bueno recordar una pregunta ya formulada y que, a la luz de estas reflexiones, adquiere pleno sentido: "errar ¿es, entonces, devenir y cambiar sin cesar?" (FP II, 11[321] de 1881, énfasis agregado); a ella, por lo demás, se respondería que sí, en la medida en que sin la producción de errores no se entendería la vida; solo que aquí esa producción adquiere el carácter prospectivo de un experimento, en el que se juega no solo el conocimiento como pasión, sino, al mismo tiempo, el futuro de la humanidad.

Es el momento, pues, de hacer unas precisiones acerca de la pasión del conocimiento. El §429 de Aurora enuncia con toda claridad el significado de esa pasión a partir de una cuestión: ¿por qué en este momento tememos tanto un retorno a la barbarie? No lo hacemos porque esta nos haga más infelices, sino porque ya no podemos desprendernos de nuestro impulso de conocimiento [Trieb zur Erkenntniss]; ya es imposible separar nuestra felicidad del conocimiento. Solo que este impulso, en la medida en que se ha hecho más fuerte, se parece más a la situación de un amante desgraciado; es decir, se volvió para nosotros una pasión extrema cuando, poco a poco, se refinó la inquietud propia del impulso de conocimiento (cf. A, §45; Brusotti, 2001, pp. 34-36). Esta pasión, nos dice Nietzsche, no le teme a nada, salvo a su propia extinción; "puede incluso que la humanidad perezca a causa de esta pasión del conocimiento – tampoco esta idea logra impresionarnos" (A, §429). He ahí, según creemos, la raíz del conflicto –señalado por el propio Nietzsche– que ahora vive el pensador; el conocimiento, en cuanto pasión, devino un impulso ineludible y, hasta cierto punto, fatalista, ya que se enfrenta a la vida misma. De ese modo, les dice Nietzsche a aquellos que dicen 'tolerar' la ciencia:

Ignoráis la codiciosa ansia de conocimiento [die gierige Sehnsucht der Erkenntniss] como una ley que os domina; no sentís como un deber la obligación de estar presente en todas partes con el ojo, donde se conoce, de no dejar escapar nada de lo que se ha conocido [ihr fühlt keine Pflicht in dem Verlangen, mit dem Auge überall gegenwärtig zu sein, wo erkannt wird, Nichts sich entschlüpfen zu lassen, was erkannt ist]. (A, §270; cf. FP II, 6[260] de 1880)

Vivir una pasión significa, entonces, dejarse llevar por ella, sin importar los peligros, como siente el amante su pasión, la que lo tortura y a la que, no obstante, no estaría dispuesto a renunciar –en cuyo mismo sentido se pregunta Nietzsche en un tono wagneriano: "¿no son el amor y la muerte hermanos?" (A, §429; Brusotti, 2001, 36-37). Ahora bien, en un tono un tanto diferente, en el §11 de La ciencia jovial, el filósofo propone para los hombres la tarea de incorporarse el saber y hacerlo instintivo. Esta posible contradicción nos lleva a preguntar cómo proceder si se experimenta la pasión por el conocimiento: ¿dejándose llevar por ella? ¿O tomando las riendas de la incorporación del saber y, en cierta forma, aprovechar la fuerza de la pasión, en función de la

satisfacción del deseo irrestricto de conocimiento?

Para responder, debemos ahora precisar la experimentación porque, al parecer, ella nos da la clave para pasar de ser presa de una pasión a una suerte de voluntaria incorporación. La vida no es objeto de argumentación: los errores primordiales no son demostrables, pero el conocimiento no puede prescindir de ellos –al escribir esto, nuestra mente evoca, a manera de estribillo, la sentencia nietzscheana: "la vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida" (CJ, §121). Así pues, si la vida, en cuanto vida, no es argumentable, entonces no restaría más que vivirla y dejarse dominar por "la sombría seriedad" de las pasiones. No obstante, en el mismo sentido, la pasión podría ser la llave para abrir las puertas hacia otro tipo de verdad o de 'representar anterior a la representación'; antes preguntábamos por la posibilidad de este representar, y la pasión nos proporciona la respuesta: ella aporta al conocimiento su fuerza inmensa, pero también un carácter contradictorio y, por lo mismo, trágico –la pasión lleva con ella toda la fuerza de la vida y esto la hace apta para acceder a una suerte de verdad no basada en la permanencia y en la identidad. En el contexto de la pasión debe, pues, en principio, ser entendida la experimentación.

Se puede decir que la experimentación tiene dos caras. Del investigar y experimentar propios del pensador no se pueden separar su temperamento y el punto de vista desde el que se comporta respecto de las cosas: "este discute con las cosas como un policía, ese como un confesor, un tercero como un caminante y curioso. Bien con simpatía, bien con violencia se consigue arrancar algo de ellas" (A, §432). Así las cosas, no existe un único método científico que propicie el conocimiento; el pensador le imprimiría su carácter particular y su punto de vista a aquello que busca conocer, pero un principio se presenta como cierto para él o para cualquiera que quiera aplicarse al conocimiento: "debemos proceder con las cosas de un modo experimental [versuchsweise]" (A, §432). En esto consiste la primera cara de la experimentación, que se juega entre el ser malvado con las cosas y el ser justos, apasionados o fríos con ellas.

Aun así, este modo experimental puede tener un límite: "¡conoce! ¡Sí! ¡Pero siempre como hombre!" (A, §483). Solo que esto puede conducir a la desazón frente a la monotonía y al hastío respecto del hombre que ello representa; siempre cabe la probabilidad de que existan otras especies cuyos órganos sean más aptos para el conocimiento. ¿Qué terminará, entonces, por encontrar la humanidad al final de todo conocimiento? "– sus órganos" (A, §483; cf. A, §48).

Frente a esta apreciación de tono un tanto pesimista, un interlocutor puede responder: “este es un malvado arrebato [das ist ein böser Anfall] – ¡la razón te ataca!” (A, §483), ¡mañana despertarás y regresarás al placer en lo humano y en el conocimiento! No obstante, abordemos los barcos de la experimentación: “¡Vamos a la mar!”, exclama Nietzsche (cf. A, §483; CJ, §289).

La interpelación crítica de A, §483 puede ser comentada trayendo a colación el fragmento 6[437] de 1880, al parecer una elaboración previa de este aforismo que, pese a haber sido tachado por el propio Nietzsche (cf. Colli y Montinari, vol. 14, pp. 224 y 637 [en nota de los editores]), aporta una luz interesante sobre dicha interpelación:

Suponemos –erróneamente– que poco a poco se comprobará la verdad – pero lo único que se comprobará es el hombre en su relación con otras fuerzas. Él se forma la plenitud de las relaciones: es decir, la plenitud de errores ópticos. ¿Que fomentamos la ciencia? ¡No, el hombre! Así será más robusto, más duradero. (FP II, 6[437] de 1880)

Así pues, la dificultad de comprobar la verdad no consiste en que haya una correspondencia entre aquello que pensamos y la realidad, de la cual, además, tengamos que dar cuenta cuando pensamos o queremos comprobar algo acerca de la realidad o del mundo. Antes bien, se debe decir que a la verdad la rodea el ‘error’, en cuanto aquello que queremos nombrar como ‘verdad’ es siempre una perspectiva; en tal sentido, que comportarse experimentalmente respecto de las cosas sea una forma de abrirse a otras fuerzas, como dice el pasaje, no significa cuando menos abrirse a un mero mundo ‘objetivo’, es más bien una forma de fortalecimiento de lo humano – pero esto tiene una contracara: si el espejo no hace más que reflejar nuestras limitaciones, la experimentación también tiene un límite: nuestra fisiología (cf. el ya citado FP II, 6[433] de 1880). De aquí puede provenir la vacilación de Nietzsche sobre el pasaje que ha tachado: la ubicuidad del error provoca en el pensador mismo la vacilación sobre cualquier punto de vista que pretenda comprobar algo acerca de lo humano, incluso ese error ubicuo lo lleva a dudar sobre sus propias comprobaciones, no las puede asumir como verdaderas. No se puede adoptar un punto de vista absoluto en nuestras diversas relaciones con la realidad, incluida la humana, porque cualquier punto de vista se

constituye en una deformación que lleva la forma fisiológica de los cambios de óptica. Estas vacilaciones ópticas están presentes en los escritos de Nietzsche cuando encontramos diversas apreciaciones sobre un mismo problema, que oscilan entre la obra publicada y las notas póstumas, y que pueden ser leídas como perspectivas posibles; de este modo, haber traído el pasaje tachado para ampliar el aforismo de Aurora, nos lleva a aprender allí donde el mismo filósofo cree haberse 'equivocado'. En el caso de A, §483, buscar una salida satisfactoria a la sinsalida a la que nos condena el punto de vista de nuestra especie nos conduce a ratificar la multilateralidad de las diversas ópticas posibles de nuestra fisiología respecto de otras fuerzas que no somos nosotros.

No obstante, cuando Nietzsche propone el problema sobre si es posible un representar anterior a la representación, esta cuestión se dirige hacia una forma de relación diferente con la vida y con las condiciones que la han hecho posible, a pesar de las limitaciones físicas propias de lo humano. La pasión del conocimiento es justo esto, una pasión, una forma de vida basada en los afectos, que incluye también las condiciones espaciales de nuestro cuerpo. He aquí la otra cara de la experimentación. Ya desde Aurora, Nietzsche insiste en proponerle al pensador experimentar consigo mismo: "¡tenemos derecho de experimentar con nosotros mismos!" (A, §501); amplía de este modo el comportamiento experimental respecto de las cosas, trasladándolo ante todo a nosotros mismos –la humanidad entera tiene ese derecho porque no está dispuesta a retroceder frente a lo ganado en el conocimiento–. Ahora este último debe convertirse en una pasión, la pasión de experimentar un tipo de verdad distinta de la no-verdad favorecedora de la vida. Esa verdad es, ya se entiende, del orden del mundo de los afectos. Este sentido de la experimentación se enriquece cuando Nietzsche empieza a pensar, de una forma más precisa, la incorporación en la época de La ciencia jovial: ¿la humanidad está dispuesta a incorporar un tipo de verdad por fuera de los errores fundamentales y toscos que han mantenido a la especie? –en esto consiste el experimento–. Una verdad así debe pertenecer al orden de los afectos, pues ellos nos enseñan a concebir la vida como un incesante devenir.

Este mayor acento sobre la vida y su protagonismo explícito en La ciencia jovial adquieren un tono propio, pues Nietzsche pone de presente dos puntos de vista sobre la vida misma que deben ser entendidos como inseparables. El primero: vivir significa "rechazar continuamente algo que quiere morir" (CJ, §26, énfasis agregado), lo cual no significa un mandamiento toscamente contrario al 'no matarás' de la ley mosaica; se trata de no ser siempre asesino, en el sentido de

que hay cosas que en nosotros deben perecer porque se han vuelto débiles y viejas, es decir, quieren morir –por lo mismo, no se debe matar todo–. En similar sentido, se debe ser "implacable" con antiguos valores y errores que pueden cambiar –la vida es lo que tiene que superarse siempre a sí mismo, se dirá en el Zaratustra (cf. Z, "De la superación de sí mismo") –. El segundo punto de vista está explícito en un importante aforismo de carácter autobiográfico, relacionado con la experiencia de Nietzsche del pensamiento del eterno retorno, y cuyo significativo título es "In media vita" (cf. Brusotti, 1997, pp. 178-187). Antes de avanzar sobre su contenido, debemos precisar que este título tiene una doble referencia autobiográfica para Nietzsche; la suya propia y la de Dante, que escribe La divina comedia a los 35 años. En varias cartas, Nietzsche usa la expresión "mitad de la vida", como sucede en la que le envía a Heinrich Köselitz el 11 de septiembre de 1879, donde le dice: "estoy al final de mi trigésimo quinto año de vida; la 'mitad de la vida', se decía hace medio milenio de esta edad; fue en esa edad cuando Dante tuvo su visión, y habla de ello en las primeras palabras de su poema" (C III, 880).[21] Esta carta está escrita cuando termina El caminante y su sombra, pero en La ciencia jovial (1882) la usa en el contexto de su visión del eterno retorno, para señalar, como le escribe a Franz Overbeck, que ha "entrado en otro hemisferio" (cf. C IV, 301).

Así, en la mitad de su existencia, el pensador percibe que la vida no lo ha defraudado, antes bien, la encuentra

más verdadera, más deseable, más misteriosa, – desde aquel día en que vino a mí el gran liberador, aquel pensamiento de que la vida ha de ser un experimento de los que conocen – ¡y no una obligación, no una fatalidad, no un engaño! – Y en cuanto al conocimiento mismo: […] – para mí es un mundo de peligros y de victorias, en el que los sentimientos heroicos tienen también su pista de baile y su palestra. "La vida es un medio de conocimiento" – ¡con este principio en el corazón no solo se puede ser valiente, sino incluso vivir jovialmente y reír jovialmente! ¿Y quién sabría, en general, reír y vivir bien, que previamente no supiese bien lo que es la guerra y la victoria? (CJ, §324)

De este modo, el segundo punto de vista se refiere a la existencia misma del pensador. Este asume un conocimiento cuyo pensamiento fundamental es que la

vida está en constante devenir y, en tal sentido, el conocimiento deberá hacer suyo el principio de que “la vida es un experimento de los que conocen”; y si la vida es devenir, constante cambio, el pensador aplicado al conocimiento tendrá que asumir su forma de vida como un experimento. De este modo, los dos puntos de vista respecto de la vida se encuentran unidos sobre la base de esa especie de principio subrayado por Nietzsche: la vida ahora debe ser entendida como un medio de conocimiento; no como algo estable e idéntico a sí mismo. Vivenciar las pasiones y experimentar con ellas son dos formas de atención sobre la vida y sobre la propia vida, son modos de conocimiento comprendidos dentro del ámbito del devenir propio de los afectos, es decir, de la vida en nosotros. A partir de ahí, se puede decir que este es el sentido más fuerte de vivir la pasión del conocimiento y hacerlo de manera heroica; para decirlo en el tono más fuerte que tiene en los textos de Nietzsche: es el heroísmo supremo, puesto que vivir con pasión para el conocimiento al pensador lo hace sufrir como la desgracia de su amor hace sufrir al amante.

Con estas precisiones no se agota el sentido del §324 de La ciencia jovial. Quedan dos aspectos a los que debemos llegar: se dan en él una alusión al pensamiento del eterno retorno, como gran liberador, y una alusión final a la guerra y a la victoria. Sigamos entonces el recorrido que nos falta.

En febrero de 1881 el embriologista Wilhelm Roux publica La lucha de las partes en el organismo. Una contribución al complemento de la doctrina de la funcionalidad mecánica [Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeit]; ese mismo año, en los fragmentos de primavera-otoño ya se testimonia la lectura que hace Nietzsche de ese libro. Una preocupación temprana de Nietzsche viene a tener un desarrollo más explícito a partir de la lectura de Roux (cf. Müller-Lauter, 1998, pp. 116-119) y a contribuir para lograr un significado filosófico de la noción de incorporación. Nietzsche encuentra en el interior una “enorme fuerza configuradora” (cf. FP IV, 7[25] de 1886-1887) que está en función de los procesos vitales, capaz incluso de sacar el mejor provecho de las circunstancias exteriores –este aspecto tiene un antecedente importante en la noción de fuerza plástica expuesta en la segunda de las Consideraciones intempestivas (cf. Müller-Lauter, 1998, pp. 116-117)–. El punto de vista asumido por Nietzsche se opone abiertamente a la importancia que Darwin le concede a las circunstancias exteriores en la dinámica de los procesos vitales (cf. Müller-Lauter, 1998, pp. 116-117). Desde la preocupación temprana de Nietzsche por los procesos interiores de los organismos aparece ya la noción de asimilación, que así se va a

constituir en un antecedente de orden biológico de la incorporación.

De acuerdo con Barbara Stiegler, Nietzsche asume de Roux la noción de "asimilación", desarrollada por este a nivel celular, a partir de tres determinaciones: 1. asimilar es reducir la alteridad a lo idéntico o, en el lenguaje nietzscheano, "querer-ver casos idénticos" (cf. FP III, 40[33] de 1885); 2. "la asimilación es un proceso de 'apropiación'" (cf. Stiegler, 2001, p. 30), un proceso que tiende a "tiranizar" lo diferente (cf. FP II, 11[134] de 1881) –aquí se supone un proceso de negación violenta de la alteridad en función de afirmar "la identidad de sí" (Stiegler, 2001, p. 31)–;

[3.] a partir de ahí, la autosuficiencia parece imponerse lógicamente como el carácter distintivo del sujeto corporal, respondiendo como un eco tanto al primer solipsismo del Ego (Descartes) como a la tentación lógica de des-sensibilizar el sujeto por un yo pienso más originario (Kant). (Stiegler, 2001, p. 31)

En su libro Nietzsche et la biologie, Barbara Stiegler además rastrea con gran precisión la influencia de los biólogos en Nietzsche –en especial la de Rudolf Virchow, a quien el filósofo conocía desde su lectura de Lange–, en su intento de sustituir el ego cartesiano y el yo pienso kantiano por el cuerpo viviente. Nietzsche busca, pues, destituir la centralidad de la conciencia racional, asumiendo el aporte de la teoría celular de Virchow que descentra al sujeto –antes centrado anatómica y fisiológicamente–, y pone en cuestión el 'yo' de los filósofos, a partir del 'nosotros' propuesto por los biólogos, pues estos basan sus estudios en la multiplicidad constitutiva de los organismos a partir del funcionamiento de la célula (Stiegler, 2001, p. 31). Ahora bien, asumir con radicalidad la autonomía de la célula puede conducir a un problema, señalado muy bien por Claude Bernard: exagerar la autonomía de las partes lleva a desconocer la organización de la totalidad del organismo y, con ello, a "pasar insensiblemente de la afirmación de la independencia relativa de la célula a la tesis de una 'autonomía absoluta de los elementos anatómicos'" (Stiegler, 2001, p. 26); este desplazamiento implicaría, además, afirmar una suerte de solipsismo celular –"una nueva encarnación (miniaturizada) del ego", de acuerdo con Barbara Stiegler (2001, pp. 25-26). Sin escapar a esta tendencia, Virchow, muy influido por los descubrimientos de ese continente asombroso y complejo de la

célula, tiene una tendencia a afirmar un yo celular, a pesar de sus afirmaciones a favor del “nosotros” de los biólogos; ese yo, aunque de sentido biológico, tiende a desplazar y a sobreponerse al nosotros.

Nietzsche, de acuerdo con Barbara Stiegler, no escapa a estas vacilaciones de Virchow (Stiegler, 2001, p. 27); no obstante, si las tomamos en serio dentro de la reflexión nietzscheana, de ellas surge un problema afín al que venimos proponiendo en esta investigación: ¿a qué cuerpo viviente [Leib] se refiere Nietzsche? “¿La sociedad celular compleja e integrada o la célula misma? ¿El organismo más complejo (el cuerpo humano) o el más simple de entre todos (el protoplasma)?” (Stiegler, 2001, p. 27). Muestra de la vacilación nietzscheana es el fragmento 25[401] de 1884, citado por Barbara Stiegler: “tiene que haber una cantidad de conciencia [Menge Bewußtseins] y de voluntad en todo ser orgánico complejo […] La más pequeña criatura orgán<ica> tiene que tener conciencia y voluntad”. De esta manera, Nietzsche no parece haberse sustraído a afirmar el ego de la conciencia y trasladarlo a la célula –“el yo-espiritual mismo está ya dado con la célula”, manifiesta en una nota de 1884.

De esta vacilación nietzscheana resulta, de acuerdo con Stiegler, un doble impase (2001, pp. 28-29). Por un lado, al darse con la célula “un individuo completo y sustancial”, Nietzsche corre el riesgo de perder de vista el proceso de individuación necesario para que el individuo complejo se constituya y logre unificar la pluralidad –el nosotros– que él mismo es; con ello, se perdería el verdadero individuo en aras de una ficción. Por el otro lado, al reducir “el cuerpo viviente a un yo transferible en el que la ipseidad es negada”, Nietzsche cae en el mismo impase del yo pienso kantiano: al darse un ego universal como el solo punto de partida, se vacía de él mismo (ipse) al individuo celular, negando con ello el cuerpo y sus procesos. Así, “creyendo tomar, con el cuerpo viviente, lo que se juega en la articulación de lo empírico y de lo trascendental, ¿Nietzsche no está más bien endureciendo su oposición?” (Stiegler, 2001, p. 27).

Esta forma de plantear el problema, por parte de Barbara Stiegler, nos remite de inmediato a la cuestión de la multiplicidad interna. A partir de la lectura de Roux, Nietzsche especifica más el aspecto fisiológico que constituye la multiplicidad interna: el nosotros de los biólogos se puede decir que es equivalente a la multiplicidad de los impulsos que viene explorando el Nietzsche del segundo periodo. Se ha ganado el carácter biológico concreto de los procesos de funcionamiento de las células como componentes del cuerpo vivo; no obstante, también son evidentes las vacilaciones que señala Stiegler al respecto.

Nosotros podemos decir que esas vacilaciones se pueden deber a que el propio Nietzsche intenta integrar los logros de la biología celular a su propia reflexión filosófica. Entonces nos es dado afirmar que, para superar los impases, se requiere encontrar en el funcionamiento de las células el elemento equivalente al papel desempeñado por el sentimiento de poder en su relación con los otros impulsos –aquí radica, según creemos, el problema filosófico concreto al que Nietzsche quiere llevar su reflexión, que no llega a ser solo de orden biológico. La vacilación que señalamos a partir de la nota 25[401], que está muy vinculada con el problema de si es posible asumir un representar anterior a la representación vital, nos lleva directo a un problema: ¿este representar es del orden de la conciencia? ¿Existe una conciencia previa constitutiva de la individualidad, sea esta del orden de las células o del orden de los organismos complejos? ¿Dónde queda, entonces, el carácter de impulso propio del sentimiento de poder? ¿Ese impulso es lo que Nietzsche, en la nota, nombra como “voluntad”?

Antes de avanzar sobre este tema, es necesario no pasar por alto un aspecto temporal presente en la contradicción que supone el hecho de que la verdad del ser no podría ser comprendida por la vida, pues esta, al estar más preocupada por su conservación y por la asimilación de lo extraño, es decir, por reducirlo a lo idéntico e inmutable, le da la espalda al devenir del que procede –para entender este aspecto nos inspiramos, hasta cierto punto, en Pierre Montebello.

En cuanto que organismos, estamos condenados a quedar prisioneros de la historia y de las fuerzas conservadoras de la vida y de los errores básicos, o, como parece ser la propuesta nietzscheana en la época de La ciencia jovial, podemos conducir la vida al punto de vista sobre el devenir y sobre la pasión al que nos conduce la pasión del conocimiento, por más que ese conocimiento ponga en riesgo a la vida misma, como ya vimos. La vida es imposible sin cierta forma de memoria, solo que esta no consiste, como bien lo afirma Montebello (2001a, p. 36), en almacenar imágenes; ya la llamada por Nietzsche fuerza plástica, estudiada por él en la segunda de las Consideraciones intempestivas, es una forma de asimilar y transformar lo pasado y lo extraño (cf. CI II, §1), es una fuerza vital en función del favorecimiento de lo que está vivo. Ya estudiamos este aspecto bajo el problema del origen de lo lógico (cf., por ejemplo, CJ, §111), cuando abordamos la representación vital basada en la creencia de que afuera existe algo igual, semejante y permanente asumido como representación básica (cf., por ejemplo, el ya citado FP II, 11[268] de 1881); del mismo modo, este tema está presente en el vínculo entre la memoria y el pensamiento, que

Nietzsche ya estudia en las notas de 1872-1873 (cf., por ejemplo, FP I, 19[78]; Montebello 2001a, pp. 34-37). Se puede decir que el ejercicio de memoria consiste más en un proceso de selección de lo semejante que llega a convertirse en representación, en la medida en que lo semejante seleccionado lo es en función de lo que favorece la conservación; el pensamiento no es ajeno a este proceso, en cierta forma depende de él, pues sin los errores básicos no puede producir representaciones. Este carácter, en cierta medida conservador, de la memoria, se da en función de la vida y supone, al mismo tiempo, la fuerza vital que produce imágenes, una fuerza creadora en la vida misma (cf., por ejemplo, FP I, 19[78] de 1872-1873 y FP III, 38[10] de 1885) –de hecho, Nietzsche afirma que la fuerza plástica está determinada por lo fisiológico (cf. FP I, 19[79]; Montebello, 2001a, p. 36). Para decirlo en términos de Bergson, la inteligencia se moldea a partir de las exigencias biológicas.

Hecha esta precisión, volvamos ahora sí a nuestro anterior problema. Reformulémoslo entonces: ¿existe una alternativa a la memoria conservadora que sitúe en las células un tipo de conciencia que esté más allá del ego cartesiano y del yo pienso kantiano, es decir, más allá del pensamiento consciente que concuerde mejor con el devenir? Aquí debemos regresar sobre el asunto de la relación entre conciencia e inconsciencia, tratado más arriba. En un fragmento de 1883, que lleva por nombre “El origen de nuestras valoraciones morales”, vuelve este tema, pero ya en el contexto de lo ganado con las lecturas de Roux. Allí se habla de una actividad propia de los procesos más pequeños, que desafía cualquier intento de explicación que tome como modelo nuestra conciencia y nuestra sensación:

> En los procesos más pequeños domina un finalismo tal que desafía a nuestra mejor ciencia […] En pocas palabras, encontramos una actividad que sería preciso atribuir a una inteligencia enormemente más elevada y amplia que aquella de la que nosotros pudiéramos ser conscientes. Aprendemos a restar importancia a todo lo consciente […] Es la etapa de la modestia de la conciencia. (FP III, 24[16] de 1883)

No obstante, este anuncio de la modestia de la conciencia ya lleva un sentido muy amplio, puesto que se ha ganado un punto de vista vital-biológico que

expande el posible sentido psicológico que podía tener para nosotros el vínculo entre la conciencia y el inconsciente. En cuanto seres conscientes que se marcan fines, somos apenas una parte de todos los procesos ínfimos que se producen más allá de la conciencia; así, ahora “desaprendemos hacernos responsables de nuestro sí-mismo” (FP III, 24[16] de 1883). Este, ahora lo sabemos, depende de una infinidad de pequeños procesos que no pasan por nuestra conciencia: numerosas influencias activas exteriores e interiores se encuentran comprometidas en el desarrollo de nuestro sí-mismo, como, por ejemplo, la electricidad, el aire o las influencias de determinados órganos sobre otros.

Podrían existir fuerzas suficientes para influenciarnos continuamente, aunque nunca llegaran en nosotros a ser sensación. El placer y el dolor son fenómenos muy raros y modestos frente a los innumerables estímulos que una célula o un órgano ejercen sobre otra célula u otro órgano. (FP III, 24[16] de 1883)

De este modo, nuestra conciencia permanece en la superficie y el yo consciente viene a ser solo “un instrumento al servicio de aquella inteligencia más elevada y amplia” (FP III, 24[16] de 1883); el logro de la individuación exige más procesos psicológicos y biológicos de los que estamos en capacidad de ser conscientes. “Y entonces podemos preguntarnos si todo querer consciente, todo fin consciente, toda valoración no son, tal vez, más que medios con los que se logra algo sustancialmente distinto de lo que aparece dentro de la conciencia” (FP III, 24[16] de 1883). Al nivel de la conciencia vivimos, entonces, en un mundo de ficciones que no dan cuenta de los procesos más ínfimos; de este modo, volvemos a preguntar: ¿estamos condenados a vivir en el mundo del error que es eminentemente conservador? O, como Nietzsche mismo se pregunta, “¿no será toda la vida consciente solo una imagen reflejada?” (FP III, 24[16] de 1883). Si esto es así, ¿cómo nos veríamos comprometidos en la producción de un organismo complejo como nuestro propio cuerpo viviente? Si la imaginación y la invención de todos modos son necesarias, ¿estamos condenados a no saber nada del ser? ¿Tenemos alguna salida de este laberinto de reflejos que constituye la vida del yo consciente? Muchas preguntas cabrían a partir de este planteamiento del problema. Veamos si podemos avanzar una respuesta con Nietzsche.

Tal como dejamos expuesta la forma como Nietzsche asume casi al pie de la letra la noción de asimilación de Roux, parece que los vivientes fueran los productores de su propia necesidad y de aquello que les es necesario, sin requerir para nada de la alteridad. Respecto de esta objeción, Stiegler anota que el viviente no sería otra cosa que "la réplica, solamente biologizada, de la espontaneidad autárquica del ego cartesiano y del yo pienso kantiano" (2001, p. 31). A lo cual se podría responder diciendo que Nietzsche no queda preso de una suerte de yo interpretativo, a la manera de Lange y Schopenhauer, aunque lo asuma desde su punto de vista particular: sentir es ya interpretar y, por lo mismo, pensar o hacer idéntico lo diverso, igualarse a él, incluso tiranizar; en este sentido, la interpretación es más una asimilación orgánica (Stiegler, 2001, pp. 29-32), que un puro proceso intelectual. La razón de esto, de acuerdo con Stiegler, estaría en que el propio Roux advierte que, para la actividad de las células, se requiere de que sean excitables: la nutrición, tanto para Roux como para Nietzsche, "no es ella misma más que la respuesta activa de las partes a una excitación previa" (Stiegler, 2001, p. 32). Con ello se da una salida a la mera autarquía que supone radicalizar una suerte de ego en las partes: la excitación es irreductible, en la medida en que supone una irritación producida en los organismos por una influencia ajena al mismo organismo (cf. Stiegler, 2001, p. 33). El cuerpo viviente viene a ser, en tal sentido, "un sujeto excitable" (Stiegler, 2001, p. 36) y, en cierta forma, abierto a lo extraño, por más que tienda a asimilarlo y a tiranizarlo.

Así pues, de acuerdo con Stiegler, son tres características las que Nietzsche extrae de la concepción que Virchow y Roux tienen de la excitación necesaria en todo organismo (cf. Stiegler, 2001, pp. 33-36). 1. Se da una excitación inicial, anterior a la interpretación que ya supone una sensación, de tal modo que no se pueden confundir excitación e interpretación subjetiva y, por lo mismo, Nietzsche se aleja de la autarquía del ego cartesiano; 2. la excitación antes de suscitar una interpretación y una acción consiguiente, es primero una afección pasiva; de este modo, Nietzsche, cercano de Kant y distante a este respecto del silencio de Lange y Schopenhauer, insiste en el sujeto afectado –en su pasividad–, pero se distancia de Kant en la insistencia sobre el sufrimiento que implica la excitación; y 3. lo que es dado con la excitación es lo absolutamente otro, lo nuevo, y es lo que con la asimilación se vuelve idéntico.

Con esta sucinta presentación de la manera como Nietzsche asume, a partir del periodo medio, la asimilación concediéndole un papel más activo dentro de su filosofía, nuestra reflexión toma un rumbo más concreto respecto del cuerpo

viviente. Lejos de asumir sin más la idea de multiplicidad interna, Nietzsche encuentra en la biología un motivo afín para pensar el complejo mundo subterráneo que se ha propuesto explorar desde Aurora. La multiplicidad de impulsos constitutivos, a pesar de tener en un comienzo un sentido fisio-psicológico, como hemos ido mostrando, logran adquirir, a la luz de los logros de la biología celular, un carácter si se quiere más de tinte fisiológico, sin que por ello se abandone su carácter psicológico; aunque también los impulsos ganan, a la luz del protagonismo de la biología, un mayor sentido filosófico, cuando Nietzsche sitúa su problemática dentro de la polémica sobre el estatus del sujeto en la modernidad –esta es la razón de habernos dejado guiar en nuestro camino por las reflexiones de Barbara Stiegler, quien subraya la importancia que tienen para Nietzsche los logros de la biología celular en su cuestionamiento del ego cartesiano y del yo pienso kantiano.

Ahora bien, tendríamos que decir ahora que Nietzsche no se restringe a elaborar filosóficamente solo la noción de asimilación; esta puede tener en él un sentido filosófico más amplio que, como ya vimos, le concede cada vez más relevancia al cuerpo viviente: se puede decir que la incorporación, de la cual ya hemos dado alguna idea, completa el sentido filosófico que Nietzsche espera extraer de las enseñanzas de la biología celular. Parece obvio que las palabras alemanas Assimilation –usada tanto por Roux como por Nietzsche– y Einverleibung –que traducimos por ‘incorporación’– se las traduzcan indistintamente como ‘asimilación’, sin tener en cuenta que Nietzsche usa la primera palabra en un sentido más cercano del usado en biología (cf. FP III, 40[33] de 1885) y la segunda dentro de su proyecto filosófico de hacer el experimento de la incorporación de la verdad. Es el caso del fragmento 11[141] escrito a principios de agosto de 1881, que recoge la primera nota sobre el momento en que le llegó a Nietzsche el pensamiento del eterno retorno (cf. EH, “Así habló Zaratustra”, §1; C III, 136; Klossowski, 1995, pp. 63-65); esta nota expone lo que parecen ser tres etapas que conducen al experimento de la incorporación de la verdad (cf. CJ, §110; Montebello, 2001, p. 69) y que no consisten solo en formas de asimilación –como se traduce la palabra Einverleibung en la edición de Tecnos–, sino que son formas de incorporación. “Incorporación” no nombra solo la acción previa de “querer-ver casos idénticos” (cf. FP III, 40[33] de 1885), sino, además, un proceso que asume el riesgo de experimentar la representación vital, las pasiones y el saber; es decir, que asume incorporar un saber del ser en cuanto que devenir.

La misma formulación de las etapas no nos es extraña, cada una recoge aspectos que encontramos en nuestro camino para llegar a configurar la noción de

incorporación. Dichas etapas son: “1. La incorporación de los errores fundamentales [Die Einverleibung der Grundirrthümer]. 2. La incorporación de las pasiones. 3. La incorporación del saber y del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento)” (FP II, 11[141] de 1881). En estas etapas se trata, como bien se observa, de asumir de entrada, en toda su plenitud, la representación vital –o lo que llamamos arriba memoria, con todo y su carácter conservador; pero es obvio que también hay que liberarse de ella, para conseguir un saber consecuente con el cambio mismo. Esto último implica no solo ir más allá de los errores básicos e incorporados a lo largo de la historia del desarrollo de los seres orgánicos, se debe, además, correr el riesgo de la cercanía de la muerte implicada en la experiencia de la pasión del conocimiento, y ello significa la necesidad de la incorporación del sufrimiento mismo resultado de la vivencia de esa pasión, a la manera de la vivencia de la pasión del amante desgraciado –así, si el eterno retorno es el pensamiento que aligera la existencia y nos enseña a amar el destino y el ser como devenir, Nietzsche dice que la enseñanza de esa nueva doctrina es la forma de incorporárnosla a nosotros mismos (cf., por ejemplo, CJ, §§ 276, 324, 341; FP II, 11[141] de 1881). Aquí aparece con toda su fuerza filosófica la noción de incorporación en Nietzsche, pues esta lleva consigo, además del vivir la pasión, un componente fundamental de querer dicha incorporación –el amante desgraciado no solo es en cierta forma víctima de su pasión, también la quiere hasta el final.

Para concluir el tema de la pasión, hagamos otras precisiones. Ya afirmamos que la pasión sería la llave que abre las puertas para otra forma de pensar y, en cuanto pasión del conocimiento, no se basa solo en los errores fundamentales; es así como el mismo fragmento 11[141] nos habla de esa posibilidad de que el saber y la verdad se incorporen, a partir de una “filosofía de la indiferencia”. Frente a la ligereza actual respecto de las pasiones, Nietzsche propone volver a considerarlas como “la parte seria de la existencia” (FP II, 11[141] de 1881), que se base en una nueva seriedad del saber respecto de ellas, y enuncia lo que parece un programa para una nueva manera de pensar:

El afán de seriedad que tenemos consiste en entender todo en su devenir, negarnos como individuos, ver el mundo si es posible a través de muchos ojos, vivir ocupados con los impulsos, para así asombrarnos, entregarnos de vez en cuando a la vida para luego descansar con un ojo puesto en ella: conservar los impulsos en cuanto fundamento de todo conocimiento, mas saber cuándo pasan a

ser sus enemigos: esperar, en suma, para ver en qué medida el saber y la verdad logran incorporarse – y hasta qué punto se da una transformación en el hombre cuando este llegue por fin a vivir solo para conocer. – Esto es consecuencia de la pasión del conocimiento: no hay para su existencia medio alguno salvo conservar también las fuentes y los poderes del conocimiento, los errores y pasiones de cuya lucha extrae él la fuerza de conservación. (FP II, 11[141] de 1881)

En este pasaje se ensamblan muy bien algunos temas rastreados por nosotros en los textos del periodo medio de Nietzsche; por ello mismo este pasaje nos proporciona una excelente conclusión a partir del tema de la pasión del conocimiento. El socavamiento del interior humano, emprendido por Nietzsche en la época de Aurora, no tiene su final en la búsqueda de una mera comprensión de aquello que mueve a los hombres; su búsqueda se dirige cada vez más hacia una propuesta de vida filosófica basada, en principio, en entender la multiplicidad interna propia del cuerpo viviente y sus potencias, en cierta forma biológico-espirituales –cuerpo que se halla constituido por una infinidad de impulsos. El valor de estos no lo determina solo que sean constitutivos de lo humano, sino que son las fuentes mismas del conocimiento y ellos nos brindan una comprensión de sus relaciones con todo lo externo; por lo mismo, una atención aguda y un conocimiento de los impulsos capacitan para una comprensión de la vida y la acción consiguiente, más allá de la representación vital. El trabajo filosófico ahora se dirige hacia una comprensión cada vez más aproximada del ser en cuanto devenir y el papel que lo humano está en capacidad de jugar en ello.

El texto, en tal sentido, nos aporta varios elementos cardinales, sin los cuales no podemos entender la relación entre cuerpo y filosofía que nos propusimos investigar desde el inicio. 1. La pasión del conocimiento no se comprende sin el influjo de los errores fundamentales –el impulso de conocimiento del sabio “tiene por presupuesto el creer en el error y el vivir en el error” (FP II, 11[162] de 1881)– y sin el influjo de la pasión como una forma de contacto directo en nosotros con el devenir de la realidad, es necesaria así una incorporación de dichos errores y de la pasión. En este preciso sentido, la pasión del conocimiento abre al conocimiento del ser en cuanto devenir y a una aprehensión de las fuerzas que conservan, pero, por esto mismo, a la vez, a una posibilidad para que esas fuerzas tomen parte en el acceso a otras verdades y en la configuración de

una vida filosófica capaz de incorporar no solo los errores fundamentales, sino también nuevas verdades en función de una vida de acuerdo con el devenir. 2. Por esta razón, porque los errores fundamentales muestran su efectividad para la conservación de la vida, estos no están dispuestos a ceder su lugar preeminente en la economía de lo viviente; entonces, se requiere negarnos en cuanto que individuos dependientes de dichos errores y prepararnos para un acceso al devenir constituyendo una mirada perspectivista del mundo. Así se prepara una incorporación de un orden muy alto. 3. Si la cuestión consiste en saber – como Nietzsche anota casi finalizando el fragmento– "si aún queremos vivir: ¡y cómo!" (FP II, 11[141] de 1881), el conocimiento desempeña, pues, su papel más importante: mantener su atención a los impulsos y vivir sin dejar de observar la vida y la dinámica de los propios impulsos (cf. CJ, §54). Ello, con toda seguridad, nos dará el saber sobre estos y la medida exacta de cuáles y cuándo favorecen la vida, o cuándo la podrían aniquilar. 4. Por esto mismo, en la lectura del mismo fragmento no debemos descuidar una doble cuestión fundamental para una vida basada en la pasión del conocimiento: "– ¿Qué efecto tendrá esta vida respecto al conjunto de la salud?" y ¿si la sabiduría que se extrae de allí podrá llevar a la transformación del hombre? 5. Por último, se comprende mejor el propósito de la pasión del conocimiento, entendida como experimento: un conocimiento de este talante nos enseña a aguardar –que quien desea saber se tome su tiempo–, para saber si se pueden incorporar el saber y la verdad –como aquí se entienden– y hasta qué punto.

Finalmente, debemos volver sobre la cuestión planteada antes acerca de cuál es el papel del cuerpo en el experimento propuesto por Nietzsche. Si el giro que detectamos ha consistido en asumir con mayor radicalidad el punto de vista de la pasión y de los afectos, y en el camino nos encontramos con el proceso fisiológico de la asimilación, debemos saber ahora en qué relación se encuentran la pasión y los afectos con el cuerpo.

En una de las primeras notas relacionadas con la primera lectura que Nietzsche hace de Roux, aparece una mención de ese vínculo. Es notorio en ella el interés del filósofo por los procesos internos de autorregulación y de autoproducción orgánica, de ahí que fije su atención en Roux, en quien encuentra un lenguaje apropiado para entender en mayor medida esos procesos; en especial, se fija en la idea de la evolución del individuo, ligada a la lucha entre los elementos constitutivos: "ahora ha vuelto a descubrirse por todas partes la lucha y se habla de la lucha de las células, de los tejidos, de los órganos, de los organismos" (FP II, 11[128] de 1881; cf. FP IV, 7[25] de 1886). Aunque el lenguaje de la lucha,

de los afectos, sea un lenguaje de imágenes o “una manera de hablar para dichos procesos” (FP II, 11[128] de 1881), ese lenguaje, no obstante, es señal de que “lo que realmente pasa cuando se despiertan en nosotros afectos son movimientos fisiológicos” (FP II, 11[128] de 1881). Las pasiones, los afectos son unidades –antes hablamos de grados superlativos o de ríos con muchos afluentes– percibidas como tales en nuestra conciencia (cf. FP III, 24[20] de 1883; FP IV, 1[58] de 1885-1886), pero ya sabemos que están constituidas por una infinidad de fenómenos múltiples apenas perceptibles por la misma conciencia. Aun así, lo importante es esa dependencia respecto de lo fisiológico evidente en el mundo de los afectos, a pesar de ser estos últimos construcciones del intelecto.

El proceso fundamental de la asimilación orgánica supone, como ya enunciamos, un elemento pasivo –la sensación– y uno activo –el entendimiento–: “El que en todas las ‘impresiones de los sentidos’ no solo seamos pasivos, sino muy activos, selectivos, combinamos, completamos, interpretamos – se trata de nutrición, como en la célula: de asimilación y modificación de lo diferente” (FP III, 7[33] de 1883).

Así, la asimilación –aquí también nutrición– está dada por esta conjunción entre lo pasivo –la excitabilidad de las partes y del todo– y lo activo –querer simplificar, asemejar, ver lo diverso como idéntico, tiranizar–, y es rastreada por Nietzsche como un proceso anterior al pensamiento porque estaría ya presente como nutrición en todo ser orgánico. No obstante, es claro que Nietzsche, ayudado por los logros de la biología, está interesado en señalar un proceso intelectivo –y, como hemos podido apreciar, activo– más amplio que el basado en la conciencia particular humana. De este modo, “antes de la lógica, que opera siempre igualando, tiene que haber imperado el igualar, el asimilar: y todavía sigue imperando, y el propio pensar lógico es un medio continuo de asimilación, del querer-ver casos idénticos” (FP III, 40[33] de 1885). “Igualar”, “asimilar”, “hacerse igual a lo extraño, tiranizar – crueldad”, procesos presentes ya en los seres animados más ínfimos (cf. FP II, 11[134] de 1881), son ese representar anterior a la representación vital por el que antes preguntábamos; él mismo es actividad pura. La medida de dicho representar está dada por el cuerpo viviente, en cuanto este, en un sentido biológico, consiste en un conjunto de procesos asimiladores y en la lucha interna de las partes que ya llevan no solo la excitabilidad, sino, también, esa actividad de igualar, ver idéntico…; pero, en un sentido filosófico, es incorporación, elevación de los procesos hacia la configuración de organismos más complejos y de procesos de individuación también más complejos. Es así como la fisiología nos proporciona un punto de

partida privilegiado para entender los procesos más elevados, propios de organismos complejos como los humanos, con todo y sus formas sociales, políticas y, sobre todo, culturales: “aquello que comúnmente se atribuye al espíritu me parece la esencia de lo orgánico: y en las funciones superiores del espíritu encuentro una especie sublime de función orgánica” (FP III, 25[356] de 1884).

Así, otro de los elementos conclusivos que podemos aducir, a partir de la multiplicidad interna que ya adquirió para nosotros un tinte orgánico, es este vínculo inseparable entre las funciones más altas del espíritu y los procesos orgánicos; aquí parece estar la clave para comprender lo que afirmamos en el momento de la transición de Aurora a La ciencia jovial, acerca de que para Nietzsche parece existir una continuidad entre los procesos fisiológicos y los psicológicos –¿deberíamos decir espirituales (cf. a, §497), en un amplio sentido de la palabra?–, sin que se suponga un determinismo de parte de los primeros hacia los segundos. En un fragmento muy cercano del 11[128] recién citado, Nietzsche observa ese vínculo que ahora tiene mayor significación para efectos de lo expuesto en este trabajo. Las funciones superiores, como la claridad sobre sí (cf. CJ, §11) o “la razón (pensar y saber)” (FP II, 11[243] de 1881), son órganos o funciones que se han desarrollado durante largo tiempo, es decir, durante este transcurso han tenido “poca fuerza para determinar al hombre”, y están “al servicio de los impulsos [Triebe] orgánicos” (FP II, 11[243] de 1881); solo poco a poco se van independizando y para ello luchan contra los impulsos en la forma de un impulso nuevo que muy tarde adquiere “superioridad [Übergewicht]” (cf. FP II, 11[243] de 1881; CJ, §11). De ahí nuestra insistencia en que la incorporación no lleva solo el sentido meramente orgánico de la asimilación o nutrición, ese proceso tiene un sentido filosófico muy concreto: dar cuenta del proceso de individuación del individuo complejo –hasta la humanidad y su cultura en un sentido elevado–. Por ello estamos de acuerdo con Pierre Montebello en que la incorporación es, a la vez, un juicio que llega a ser instintivo y “un instrumento de lucha que invierte la dirección del organismo y lo hace saltar hacia otra historia” (2001, pp. 77-78).

Hemos destacado, pues, a lo largo de esta exposición por el periodo medio de Nietzsche el vínculo que encontramos entre fisiología y psicología, ello nos llevó a pensar ese vínculo a partir de dos elementos constitutivos: la interioridad con la multiplicidad de los impulsos constitutivos y la primacía del impulso fundamental al que obedecen estos, el sentimiento de poder; así, en el proceso de comprender cuál es el punto donde confluyen los procesos fisiológicos con los

más elevados, que parecen tener un sentido puramente psicológico, tuvimos que plantear la continuidad entre esos dos órdenes aparentemente diferentes. Para ello, desviamos el camino por las nociones de incorporación y de experimento. Entonces, al intentar responder a esa relación, nos encontramos el gran arraigo que tiene para Nietzsche la incorporación en el proceso biológico de la asimilación. La preocupación de Nietzsche por esta última noción data incluso de la época de Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, y en Aurora alcanza un gran protagonismo cuando se plantea el tema de la nutrición de los impulsos. No obstante, en la época de La ciencia jovial se va produciendo un giro importante cuando esa misma noción adquiere un sentido muy alto en la noción de incorporación.

Muy preocupado por demostrar la relación entre fisiología y procesos superiores –por ejemplo, configuración de los organismos más complejos– o la que existe entre fisiología y moral, Nietzsche va hallando una actividad primigenia que no se puede entender separada de los procesos fisiológicos propios de los organismos. En este sentido, vienen a la mente algunas de las afirmaciones presentes en las notas de la época del Zaratustra, donde se enfatiza la necesidad de volver al cuerpo, como la muy citada que dice: “es esencial partir del cuerpo [Leib] y utilizarlo como hilo conductor” (FP III, 40[15] de 1885). “¿Por qué?” (FP III, 40[21] de 1885), se pregunta el autor en otro fragmento; esta pregunta se transforma, para nosotros, en la siguiente: ¿cuál es el papel del cuerpo? En el periodo medio de Nietzsche, la respuesta a esta cuestión está vinculada a considerar el sentimiento de poder como impulso fundamental, y esto nos proporciona una clave importante, puesto que ese sentimiento –afecto, se puede decir– indica aquello que mueve los impulsos y sus relaciones entre ellos y las del cuerpo con todo lo otro. La asimilación o nutrición no es otra cosa que ese impulso de dominación al que tienden los impulsos, la tendencia de asimilar, volver igual, tiranizar a partir del interior, también, se puede decir, de asimilar elevando a procesos más altos que los de la mera nutrición física; aquí radica la importancia de la incorporación que encontramos en toda la vida: sin la incorporación de los errores fundamentales no habría vida, en un sentido muy amplio. Esto último remite a procesos conscientes, presentes desde los organismos más simples y que pasan a los de mayor complejidad como el hombre, en quien la sociedad y el Estado se han constituido en los organismos más complejos y donde se dan las formas más altas de incorporación. El papel del cuerpo es servir de hilo conductor, él expresa las fuerzas procedentes del deseo de poder propio de todo lo vivo: el cuerpo vivo “es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara” (FP III, 40[15] de 1885), debido a que

nos es lo más inmediato de lo que tenemos experiencia y, por ello, “la creencia en el cuerpo está mejor establecida que la creencia en el espíritu” (FP III, 40[15] de 1885).

El cuerpo vivo que busca Nietzsche, como hilo conductor de la filosofía, no es un fenómeno puramente biológico o meramente físico; es el hilo conductor de la comprensión de los procesos más elevados, donde se involucra la realidad más vital de los seres orgánicos y la más humana: el deseo de dominio y la satisfacción a través de él, que tiene su manifestación más cercana en el cuerpo (cf. Montebello, 2001, pp. 78-81 y 84-88).

Los procesos más simples de asimilación y los procesos más complejos de incorporación son procesos que caracterizan al cuerpo vivo, pero ello supone un tipo de interioridad que podemos llamar, con más razones aquí, fisio-psicológica. Es una interioridad múltiple en la que se manifiestan fuerzas, luchas, violencia, en la medida en que sin estas no habría existido vida; pues la vida misma es conservadora, pero es, además, una forma de sometimiento de lo extraño, al mismo tiempo que cambia y es superación constante de sí misma –“probablemente a todas las funciones orgánicas les corresponda un acontecer interno, por tanto un asimilar, expeler, crecer, etc.” (FP III, 40[15] de 1885, énfasis agregado).

Paso de Nietzsche a Bergson en torno al papel del cuerpo: dos filosofías de la experiencia

Hemos llegado con Nietzsche al punto de establecer el cuerpo como objeto de experiencia y como base de la comprensión de lo humano, por cuanto este hilo conductor nos remite a las fuerzas primigenias de las que se originan las diferentes relaciones entre los impulsos. Para decirlo con el lenguaje que ganamos en nuestro examen de Bergson en la primera parte de este escrito, el cuerpo es tanto superficie como límite entre el mundo interno y el externo; ello significa que un cuerpo viviente del que, siguiendo a Nietzsche, tenemos la más inmediata experiencia y, por lo mismo, por tratarse de un cuerpo viviente, nos permite descubrir las acciones más originarias de los organismos y el deseo de poder como el impulso fundamental que les es inmanente. El cuerpo, siendo la manifestación de este impulso, es escenario del enfrentamiento por la supremacía entre los impulsos –esto es lo particularmente nietzscheano en el análisis del cuerpo. En este proceso hemos ido integrando no solo el lenguaje bergsoniano de la interioridad, sino también el de la multiplicidad, señalando algunas afinidades entre Bergson y Nietzsche en la concepción de lo humano, a partir de la profundización o socavamiento por el que comienza la historia psicológica en este último autor. Nuestro interés no ha consistido en igualar las filosofías de los dos pensadores, sino en examinarlas en su compromiso con una comprensión de lo humano desde el punto de vista del cambio y en torno al papel del cuerpo.

Al final de la primera parte, dejamos planteados dos aspectos conclusivos: el uno atañe a los logros en nuestra propuesta de estudio de la relación entre cuerpo y filosofía; el otro obedece a una relación directa entre Bergson y Nietzsche. El primer aspecto consiste en la ampliación de la propuesta nietzscheana de profundizarnos en el dinamismo interno con el que se encuentra Bergson al estudiar la duración interior; respecto de este aspecto, en la segunda parte de este libro, nos dimos cuenta con Nietzsche de que no solamente podemos encontrar en sus excavaciones subterráneas la multiplicidad interna, sino que esta toma la forma de un dinamismo, el de los impulsos; este último, durante el transcurso de las reflexiones y lecturas nietzscheanas, se fue concretando y prolongando en el dinamismo de la incorporación, cuyo sentido fisio-psicológico ya describimos. El segundo aspecto consiste en haber dejado propuesta una relación entre los dos

autores a partir del dinamismo interno, ya que entendimos como esfuerzo el acto simple que se exterioriza desde el interior, pero como un acto unitario y cualitativo de la voluntad, propio de una multiplicidad interna y cualitativa; de tal modo, se puede decir que Bergson y Nietzsche coinciden en nombrar ese dinamismo como voluntad. Así, en nuestra exposición de Nietzsche nos encontramos con una multiplicidad de dinamismo impulsivo y con el cuerpo viviente que nos proporciona una pista acerca de la acción primigenia de la que proceden nuestras acciones; hallamos, pues, un cuerpo que no se reduce a lo puramente físico, sino un cuerpo constituido y movido por los procesos propios de la vida, que está dotado, por lo mismo, de una multiplicidad interna que exige ser pensada a partir de lo impulsivo y del cambio de la vida, entendidos como procesos –en este sentido, ampliamos la propuesta bergsoniana del dinamismo interno con una comprensión de la interioridad a partir de la pasión y de los afectos en cuya base se encuentra el enfrentamiento entre impulsos, donde los llamados por Nietzsche “impulsos malvados” juegan su papel más activo en la economía de la vida.

Es el momento de hacer la transición hacia Bergson, puesto que con Nietzsche ganamos una visión de la multiplicidad interior, entendida a partir de distintos niveles que abarcan desde la evolución de los seres orgánicos, hasta los aspectos más elevados y más complejos, propios del desarrollo de lo humano; en este nivel elevado, nos encontramos con la historia de la cultura, inseparable de los procesos impulsivos con su doble cara fisiológica y psicológica, por lo mismo, debimos referirnos a distintos órdenes de elevación de los procesos impulsivos como la moral, la política y la vida filosófica. En Bergson, por su parte, la cuestión del cuerpo, en su relación con el yo profundo, parece ser más del orden de lo estrictamente psicológico y epistemológico, aunque no se debe pasar por alto el influjo que en dicha relación ejercen sobre la interioridad los requerimientos biológicos y sociales. Particularmente, en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Bergson estudia, como ya vimos, fenómenos internos como la sensación y las emociones, al tiempo que propone tener en cuenta la influencia de los fenómenos sociales en la constitución del yo superficial; señala, del mismo modo, que los factores sociales explican la formación de la conciencia y del lenguaje e influyen de manera decisiva sobre el acto libre. Aun así, Bergson no hará explícita, como sí pasa en Nietzsche, la influencia dinámica de la fuerza malvada del factor impulsivo en la configuración de la cultura –aspecto que ganamos en nuestra reflexión al examinar algunos temas del periodo medio en este último autor.

Como veremos, en Bergson se comprometerá un orden metafísico para entender el papel del cuerpo. No obstante, en nuestra lectura del Ensayo ya encontrábamos el cuerpo en el que confluyen la corriente que viene de adentro, la de lo más profundo, y la corriente que viene de afuera, la de las exigencias biológicas y sociales. Con el estudio del esfuerzo muscular, se nos manifestó el cuerpo en el flujo continuo de la corriente de la que emana el acto libre y, por lo mismo, es pertinente afirmar que es el mismo cuerpo el que se constituye en propiciador de la exteriorización del yo profundo. Entonces, debemos estudiar el papel del cuerpo vivo no solo como factor físico determinante en nuestra acción y en su influencia en el conocimiento del mundo; ante todo, se requiere precisar sus implicaciones en el desarrollo y maduración del punto de partida de la filosofía bergsoniana: una experiencia cuyo origen es la intuición de la duración (cf. Vieillard-Barón, 2004, p. 45). Es bueno aclarar a este respecto que Nietzsche no parte de una intuición, a la manera de Bergson; su punto de partida, por lo menos en el proyecto que se inicia en el periodo medio, viene a ser el de una filosofía histórica y, por ende, el de una historia psicológica que se va concretando cada vez más en la necesidad de asumir una perspectiva donde se vinculan fisiología y psicología –a partir, pues, de esta relación, Nietzsche busca entender los más arraigados motivos humanos–. Pero está claro también que ambas filosofías se proponen, cada una a su manera, una experiencia de profundización de lo que, como hombres, se nos da como el dato más inmediato, nuestra interioridad y sus múltiples facetas; ambas también sitúan el cuerpo en una especie de superficie, de umbral o, mejor, de lugar de intercambio entre lo exterior y lo interior, pero, al mismo tiempo, ese cuerpo se vuelve objeto de la experiencia inmediata que nos abre hacia adentro y nos conecta con lo exterior.

Si el punto de partida de Bergson es una intuición original, como puntualiza el profesor Vieillard-Baron, esta “no es necesariamente intelectual; ella existe también en la vida sensible” (2013, p. 20), y aunque Nietzsche parece rechazar de plano cualquier intuición o ‘certeza inmediata’ (cf. MBM, §16), dicha experiencia inmediata de la interioridad y del cuerpo vivo los hace parientes en el punto de partida de la filosofía. Ahora bien, este parentesco toma un cariz interesante cuando observamos la crítica de Nietzsche al lenguaje y a la lógica, moldeados por los apremios biológicos y su consiguiente influencia en lo que llamamos con Montebello ‘representación vital’; esta última es una forma de creencia en la igualdad y permanencia de lo que está afuera y, además, una forma de creencia en un sujeto incondicional que accede a eso que se encuentra en el exterior. Este proceso intelectual, dado ya en los organismos más elementales, lleva en la base un impulso vital a querer-ver cosas iguales. En tal

sentido, este es un proceso más vivido o sentido que pensado, es decir, puede ser objeto de experiencia. El giro hacia la pasión, señalado al final de la exposición de Nietzsche, apunta precisamente a esa experiencia de la acción –un querer– y de un representar anterior a la representación vital. Por su parte, Bergson da cuenta, en el Ensayo, de un punto de partida que es a la vez una experiencia; en la "Introducción" escrita en 1922, al explicar el problema del que parte el Ensayo, el autor recuerda su preocupación por el hecho de que la ciencia no había pensado hasta ahora suficientemente la duración, a lo cual anota:

Pero esta duración, que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se la siente y se la vive. ¿Si buscamos lo que ella es? ¿Cómo aparecería a una conciencia que no quisiera más que verla sin medirla, que la aprehendiese sin detenerla, que se tomase en fin ella misma por objeto, y que, espectadora y actriz, espontánea y reflexiva, aproximase hasta hacerlas coincidir juntas la atención que se fija y el tiempo que fluye? (PM, p. 935)

Esta manera de exponer la cuestión nos muestra muy bien el significado de la experiencia bergsoniana de la duración: a la duración no accedemos de manera inmediata a partir de las categorías de la inteligencia; antes bien, al sentirla y vivirla inmediatamente, nos encontramos ante el problema de cómo dar cuenta de ella. Para el ejercicio filosófico, entra a jugar en este punto la experiencia inmediata, por cuanto esta implica que el sentir y vivir la duración supone que, cuando la propia conciencia se toma como objeto de sí, coinciden la atención sobre la duración interior y el tiempo que fluye. Así se comprende que el dato inmediato de la conciencia es la duración. Este es un punto de inflexión decisivo para la relación que venimos estableciendo entre Bergson y Nietzsche. Estar atento a las pasiones y al flujo agonístico de los impulsos es acceder, coincidiendo, al devenir propio de la vida –esto es experiencia en Nietzsche y experiencia inmediata en Bergson, es la coincidencia de la atención sobre la vida interna y el tiempo que fluye o duración. En ello están conformes los dos filósofos. Pero la crítica nietzscheana a la metafísica parece ser la distancia que los aleja. Para Bergson, esa experiencia de coincidencia es la metafísica misma, eso sí, como un ejercicio que no es puramente intelectual: se trata de romper con la dura caparazón que los conceptos rígidos y vacíos de la inteligencia han extraído de la capa más superficial de la experiencia y con los cuales la misma

inteligencia pretendía sobrepasar la experiencia móvil y cambiante. Bergson usa la imagen de la metamorfosis de la mariposa para describir la superación de la vieja metafísica, anclada en lo fijo e inmóvil, por una metafísica que es la experiencia misma:

Lo mismo valdría disertar sobre la envoltura de donde se liberará la mariposa y pretender que la mariposa voladora, cambiante, viviente, encuentra su razón de ser y su acabamiento en la inmutabilidad de la película. Separemos, por el contrario, la envoltura. Despertemos la crisálida. Restituyamos al movimiento su movilidad, al cambio su fluidez, al tiempo su duración. (PM, p. 939)

Con toda claridad, el pasaje nos lleva hacia el significado de la metafísica bergsoniana; se describe una imagen representativa del fluir mismo de la vida – para que sea comprendida la transformación de la mariposa, ante todo hay que entenderla como un proceso. Entonces, en cuanto que proceso fluyente debe ser, al mismo tiempo, entendida la experiencia; así, Bergson propone una transformación desde la experiencia basada en la inmovilidad superficial hacia la coincidencia de la misma experiencia con la duración. Es en este aspecto que la cuestión de la metafísica es el punto de inflexión entre Nietzsche y Bergson: aquí parecen separarse por cuenta de la crítica del primero a esa manera de pensar, pero también puede ser el punto de coincidencia, por cuanto ambos se dirigen hacia una transformación del ejercicio del pensamiento, cuyo reto debe ser acceder al devenir en cuanto tal, es decir, privilegiar la formación sobre la forma, como bien anota Vieillard-Baron sobre la filosofía bergsoniana. En este mismo sentido, se trata de una transformación del pensamiento en lo que respecta al modo de asumir la interioridad y el proceso de profundización. En este contexto, debemos ahora avanzar sobre el papel del cuerpo.

Por más que en la parte final de nuestra exposición del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia hayamos establecido que el estatus del cuerpo en este libro consiste en ser una suerte de umbral donde intercambian dos corrientes contrapuestas, la que viene del interior y la que viene del exterior, escenario también del conflicto que implica el acto simple y libre del espíritu, con ello no queda resuelta del todo la relación que va del yo al cuerpo, por una parte, y del yo a los otros, por otra (Vieillard-Baron, 2002, p. 286). Debemos, ahora, con el

propio Bergson, preguntarnos acerca del papel del cuerpo. Encontramos en Nietzsche cómo la fisiología va adquiriendo, en sus escritos, un protagonismo cada vez mayor, en función de sus incursiones en la interioridad, a partir de su temprano interés por ‘nuestra organización fisiológica’; interés enriquecido por el kantismo de Lange y sus posteriores lecturas acerca de biología celular. Hemos seguido las líneas generales de este tema en nuestro trabajo, lo cual ha dado pie para ir concretando nuestra formulación del papel del cuerpo en términos de un vínculo de continuidad entre los procesos fisiológicos y los procesos psicológicos; en el camino hemos ido hallando que no existe ningún proceso de profundización sin la llave de la fisiología: se nos dio el cuerpo como ‘el fenómeno que nos es más conocido’, ese que nos abre hacia la acción o impulso vital del que incluso saldrán las construcciones más altas del espíritu. Ahora daremos un paso más; seguiremos a Bergson en Materia y memoria en su planteamiento de un nuevo comienzo para el desarrollo de su intuición de la duración; ello con el fin de saber si al concretar el aporte del cuerpo en el conocimiento, podremos valernos de la duración en nuestra comprensión de este último. Tendremos que precisar si el hecho de hablar de un cuerpo vivo significa algo para una fisiología que parece obedecer solo a los órdenes físico y biológico. ¿La ceñida continuidad, con la que nos hemos ido encontrando, entre los procesos internos y los procesos que atañen al cuerpo implica una duración propia de la fisiología?

[1] Sobre la periodización de la obra de Nietzsche, cf., entre otros, Jaspers (2000, pp. 47-63); Löwith (1991, pp. 31-37).

[2] Sobre los prólogos de los libros del periodo medio de Nietzsche, cf. Meléndez (2004, pp. 61-78); Brusotti (1992, pp. 9-60).

[3] Sobre el antidealismo que se atribuye Nietzsche en Ecce Homo, cf. Wotling (2008, pp. 25-51; 2007).

[4] Sobre la lectura nietzscheana de Afrikan Spir, véase D’Iorio (1993, pp. 257-294).

[5] Sobre la exigencia de una consideración de la vida en la comprensión del valor de las representaciones, véase Montebello (2001, pp. 38-50); Wotling (2008,

caps. 1 y 2).

[6] Véase la recopilación de artículos sobre este tema en D'Iorio y Ponton (2004); D'Iorio (2012).

[7] Sobre Nietzsche y Goethe, véase Heftrich (1987, pp. 1-20); Leibrich (1983, pp. 287-334).

[8] Fähigkeit, también se puede traducir por 'facultad' o 'potencia'.

[9] En particular en MBM, §19, se desarrollará esta idea proponiendo la dinámica interna y del cuerpo comparándolas con el funcionamiento político de una sociedad bien estructurada.

[10] Sobre la relación de Nietzsche con Epicuro, véase Bornmann (1984, pp. 177-188) y Roos (2000, pp. 283-350).

[11] Este pasaje lo traducimos de este modo por sugerencia del profesor Alfonso Flórez, pues está claro que la expresión de Nietzsche hace énfasis en 'corporeidad'.

[12] Sobre el saberse perder a sí mismo del pensador, véase CS, §306 y el poema "El solitario" de "Broma, astucia y venganza. Preludio en rimas alemanas", en La ciencia jovial.

[13] Acerca del tema de la cultura en Nietzsche, véanse Blondel (2001); Cruz Vélez (1982).

[14] Esta crítica, estará también presente en el periodo de las obras de madurez de Nietzsche. Véase, por ejemplo, MBM, §16, donde critica las certezas inmediatas de los filósofos, en este caso, Schopenhauer; este aforismo preludia el aforismo MBM, §19, donde Nietzsche emprende una crítica a los filósofos que piensan que la voluntad es algo conocido de ante mano y a la 'libertad de la voluntad'. En este último aforismo Nietzsche intenta una formulación de la 'voluntad de poder', a partir de esas críticas. Véase, también, por ejemplo, el apartado titulado "Los cuatro grandes errores", en Crepúsculo de los ídolos, donde el problema de los motivos aparece vinculado al de la determinación de las causas. Patrick Wotling relaciona estos temas con la crítica a la psicología en Nietzsche, en (Wotling, 2007).

[15] Véase, por ejemplo, CJ, §127 y MBM, §19.

[16] Traductor de Aurora para Biblioteca Nueva.

[17] También se puede traducir, de acuerdo con Manuel Barrios, traductor del volumen II de los Fragmentos póstumos al español, como ‘cosas ente’ (FP II, 6[433], nota 99).

[18] Nietzsche está citando casi de manera literal los versos de una canción de iglesia escrita por Lutero y llamada “Ein feste Burg ist unser Gott”; cf. http://de.wikipedia.org/wiki/Ein_feste_Burg_ist_unser_Got.

[19] Significa también ‘pusilanimidad’ y ‘timidez’.

[20] Sobre la traducción de esta palabra, veáse la nota 37 de la traducción de José Jara de La ciencia jovial.

[21] Cf. Dante Alighieri, Obras completas, La divina comedia, “El infierno”, Canto I, 1; Salmo 90: 10.

Capítulo IV

Duración, esfuerzo y tensión

El capítulo primero de Materia y memoria: percepción pura y zonas de indeterminación

Paso del Ensayo a Materia y memoria

Ya en el prólogo a la primera edición de Materia y memoria, Bergson enuncia el tema central del que parte este libro y nos sitúa el cuerpo en ese contexto:

El punto de partida de nuestro trabajo ha sido el análisis que se encontrará en el tercer capítulo de este libro. Mostramos en este capítulo, a propósito del ejemplo del recuerdo, que el mismo fenómeno del espíritu interesa al mismo tiempo una multitud de planos de conciencia diferentes, que marcan todos los grados intermedios entre el sueño [rêve] y la acción: es en el último de estos planos, y en el último solamente, que el cuerpo intervendría. (MM, p. 444)

Debemos señalar dos aspectos destacables en este pasaje. El primero es que el punto de partida de Materia y memoria se encuentra en el penúltimo capítulo, como sucede en el Ensayo, y consiste en la idea de que "nuestra vida psicológica" se juega en distintos planos de conciencia (cf. MM, p. 214); el segundo aspecto es que Bergson señala que el cuerpo interviene en el último plano, en el de la acción. El primer aspecto, el de los planos de conciencia, ya lo habíamos encontrado en el Ensayo bajo la forma de la distinción entre un yo profundo y un yo superficial; en Materia y memoria este tema parece adquirir continuidad, pero ha madurado esta vez bajo el problema de la memoria y su vínculo con el espíritu. En este libro, como se puede apreciar, aparece de forma más explícita el tema del cuerpo, vinculado esta vez dentro de la escala de los niveles de conciencia y ocupando uno: el nivel de la acción, ubicado en el extremo opuesto al nivel del sueño.[1] Como veremos en Bergson el nivel del sueño es el de la memoria pura; es el plano de conciencia en el que no se juega ningún tipo de utilidad práctica.

El Ensayo y Materia y memoria se diferencian por un aparente cambio de

problema, por lo tanto, no parece que exista entre ellos una continuidad. No obstante, como piensa Vieillard-Baron, la obra bergsoniana debe ser vista no solo como una reanudación de la intuición de la duración en cada texto, además, la resolución a un nuevo problema que se plantea debe ser considerada como una "maduración progresiva" en la consideración de la duración (cf. Vieillard-Baron, 2002, pp. 279-307).

Ahora bien, en el mismo título del libro de 1896 se nombran dos niveles de realidad, el espíritu y la materia, con lo cual queda claro que el problema del cuerpo no es secundario, sino que forma parte del punto de partida mismo: Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo al espíritu [Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit]. Ya en el mismo título se da una especie de efecto de espejo –la expresión es de Frédéric Worms (cf. 1997, p. 2)– entre los términos que lo componen: las duplas materia-memoria (en el título) y cuerpo-espíritu (en el subtítulo) parecen remitir una a la otra; además, se recompone la relación de los términos del dualismo tradicional: materia y memoria –aunque no 'materia y espíritu'– y del cuerpo al espíritu – haciendo coincidir el cuerpo con la materia y la memoria con el espíritu–. Visto esto, la primera parte del título relaciona el término que nombra una realidad general, la materia, a la actividad o función psicológica individual de la memoria; esta última es una función que se encuentra en el centro de los debates de la biología y de la psicología en el momento de la publicación del libro, por lo cual se puede pensar que Bergson le quiere dar un sentido amplio al situarla dentro de un problema metafísico (cf. Worms, 1997, p. 2). Del mismo modo, se corresponden la materia –nivel general de realidad– y una suerte de encarnación individual suya, el cuerpo. Así mismo, en la segunda parte del título los términos no están vinculados por la conjunción 'y', sino que señalan una orientación: la del cuerpo al espíritu (Worms, 1997, p. 2), es decir, la orientación de la posible encarnación de la materia en el cuerpo, de carácter individual, hacia el nivel más alto de realidad, el espíritu.

Estos avatares del título, bien señalados por Worms, son muy significativos por cuanto Bergson no solo buscaría situar su libro en el centro de los debates de su época, sino, también, insinuar dos particularidades de su propuesta que, además, son características de su filosofía: primera, tratar temas específicos, propios de los debates de ciencias particulares, como el de la memoria, desde el punto de vista de la metafísica y, con ello, contribuir a darles resolución filosófica a los problemas que surgen en esos debates; segunda, introducir en el debate filosófico nuevos elementos, resultantes de la discusión científica, para

enriquecer y replantearse, en este caso, el problema del dualismo, dándole una nueva cara, pues al nombrar una orientación del cuerpo al espíritu, Bergson parece insinuar que no se trata de una mera oposición entre dos términos sustanciales, aunque diferenciados, sino de una continuidad entre dos planos de realidad y de conciencia, desde el punto de vista del cambio en cuanto tal.

En el Ensayo quedaba un aspecto sin tratar, a saber, de qué manera el yo profundo al exteriorizarse debe involucrar el cuerpo en la corriente de la que surge el acto libre. Por su parte, en Materia y memoria parece producirse un giro o, mejor, una maduración en el punto de partida de toda la filosofía bergsoniana; en efecto, este libro dirige la atención del lector hacia la pregunta por el papel del cuerpo en el conocimiento, de tal forma que la fisiología se convierta en una pieza central para replantearse las relaciones entre la materia y el espíritu. Indicio de ello son las particularidades del título del libro, arriba anotadas. Así, pues, estas observaciones no solo tienen un carácter preliminar para lo que sigue, sino que son índice de un pensamiento sólido y unitario en torno al tema del libro: determinar, como se dice en el prólogo a la séptima edición, que la vida mental tiene "tonos diferentes" y, gracias a ello, que nuestra vida psicológica se desenvuelve en alturas distintas, dependiendo de la cercanía o lejanía de cualquiera de los estados internos respecto del plano de la acción o, al contrario, respecto del plano del espíritu. De esa forma, proponerse pensar los diversos planos de conciencia supone involucrar en la reflexión el tema de la fisiología en un aspecto muy particular; entonces, Bergson se plantea de forma preliminar que "la relación de lo mental con lo cerebral no es una relación constante, ni tampoco es una relación simple" (MM, p. 213), por ello, una de las preguntas que dirige el texto de Bergson se encuentra en el terreno del tema del cuerpo: ¿en qué relación se hallan lo mental y lo cerebral? O, en términos psico-fisiológicos: ¿contiene el estado cerebral nuestro estado mental? ¿De qué forma? Este asunto constituye el núcleo de Materia y memoria y es el tema que se desarrolla en los capítulos II y III; solo que, en los capítulos I y IV, debe establecerse si la consideración del cuerpo en el ámbito de la materia determina la forma de comprender la percepción y, por ende, el lugar de la memoria en el conocimiento –¿tendrá este hecho consecuencias metafísicas que acarreen una resignificación de la materia y del espíritu?

Jacques Chevalier, al iniciar su exposición de Materia y memoria en su libro Bergson, retoma de la siguiente forma la cuestión originada en el Ensayo acerca de la conciencia y sus datos inmediatos: "nuestro yo vive en la duración; él no es el cuerpo. Y, sin embargo, tenemos un cuerpo: y no solo tenemos un cuerpo sino

que pensamos más a menudo en el espacio, en función del cuerpo" (1936, p. 144). Esta relación problemática entre la conciencia o, mejor, entre el yo profundo y el cuerpo requiere por parte del filósofo agudizar más la observación, puesto que, debido al hecho de tener un cuerpo, nos vemos llevados a interrogar: "¿por qué tenemos un cuerpo? y ¿cómo se acomoda la conciencia con él?" (Chevalier, 1936, p. 144). Este ineludible hecho, para expresarlo en nuestros términos, implica profundizarnos más, por lo cual Chevalier concluye abriendo el tema del cuerpo, presente en el Ensayo, hacia la temática de Materia y memoria:

La respuesta a esta nueva cuestión nos va a permitir penetrar más profundamente en nosotros mismos y, si no aclarar el misterio de nuestro ser –porque un verdadero misterio es aclarado solo cuando se suprimen los datos–, al menos ponernos en presencia de él y ver exactamente en dónde radica. (1936, p. 144)

En un principio, situar el cuerpo en el nivel de la acción y diferenciarlo del nivel del espíritu, a través del ejemplo del recuerdo –tema del tercer capítulo y origen de Materia y memoria–, lleva a Bergson a plantearse diversas dificultades, ya sea de orden científico ya sea de orden metafísico; por ello, nos dice en el prólogo a la primera edición, fue "del análisis de esas dificultades de donde salió el resto del libro" (MM, p. 444). Ahora bien, interrogar sobre el papel del cuerpo conlleva trasladarse al terreno de las discusiones dualistas; no deja, en tal sentido, de ser significativa la primera frase del prólogo a la séptima edición, escrito para reemplazar al de la primera y con el que, a partir de entonces (1911), se siguió publicando la obra: "este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia, y trata de determinar la relación de una a otra, con un ejemplo preciso, el de la memoria" (MM, p. 209). Así, si queremos esclarecer el papel del cuerpo, habremos de hacerlo examinando las dificultades propias de la representación o, mejor, examinando de dónde surge la distinción entre percepción y objeto; empero, en los dos prólogos se aclara, además, que determinar cómo funciona la memoria en ese proceso nos lleva a describir mejor los niveles que constituyen la vida psicológica.

Si el prólogo a la primera edición comienza diciendo que este es el tema de donde surge el libro, es porque se quiere indicar entonces un punto de partida

aparentemente psicológico; en otras palabras, en Materia y memoria se reasume, en cierta forma, la diferencia entre la continuidad de la duración, propia del yo profundo o del ser psicológico más interior, y la discontinuidad y fragmentación del yo superficial, producto de la espacialización a la que ha sido sometida la interioridad y producto también de las exigencias sociales y biológicas. Ahora bien, en Materia y memoria se precisará más esa distinción, a partir de la propuesta de considerar distintos niveles para la comprensión de la vida psicológica. Por su parte, en el prólogo a la séptima edición de este último libro se comienza afirmando que la solución al problema del dualismo, que es de orden metafísico, pasa por una teoría de la memoria, que en principio pertenece al ámbito psicológico. Por esto es pertinente preguntar: ¿por qué en Materia y memoria se pasa de las cuestiones psicológicas a las cuestiones metafísicas?

La razón está en que el fenómeno de la memoria implica aclarar la difícil relación entre estados cerebrales –cuerpo– y estados mentales, por lo cual el dualismo de materia y espíritu, sostenido por Bergson, parte de la complejidad de esta relación. Ello supone la crítica previa, realizada en el Ensayo, a la tendencia de la inteligencia a espacializar la vida de la conciencia y al carácter imaginario de la idea de espacio. Esta crítica surge, en primera instancia, debido a la tendencia de la inteligencia a espacializar la vida interior. La espacialización se origina en el encuentro, al nivel del cuerpo, entre la corriente que viene del interior, caracterizada por una multiplicidad de penetración mutua, y la corriente que viene del exterior, la cual produce, por medio del fenómeno de endósmosis, una suerte de fragmentación de la vida psicológica, como ya explicamos en la primera parte. La crítica también es propiciada por la fuerte tendencia a espacializar impuesta por las necesidades sociales y vitales humanas, que no podrían solucionarse sin fijar y fragmentar el mundo y sin valerse del lenguaje como medio propicio para establecer una realidad utilizable.

Ahora bien, el tema de la memoria recoge de forma particular y privilegiada, como en una carrera de relevos, este problema legado por el Ensayo. En Materia y memoria, dicho problema se formula así: ¿de qué manera contienen los estados cerebrales a los estados mentales? En el nivel de la acción, el cuerpo parece provocar la fragmentación de lo mental, al estar en contacto con lo exterior e intentar responder a los estímulos del medio: usa solo los recuerdos que más se acomodan a la situación inmediata. Ahora bien, ello es posible porque el mismo cuerpo debe referir la situación particular al plano más general de lo mental, que, en este caso, viene a ser la continuidad pura de la totalidad de los recuerdos. Ello hace problemático el estatus del cuerpo en la representación, porque Bergson

halla que los estados cerebrales no contienen todos los recuerdos, aquellos solo vendrían a ser una de las etapas en el proceso de actualización de dichos recuerdos; siguiendo esta misma línea argumentativa, Bergson muestra también que la percepción tiene su razón de ser en la acción, entonces se justifica preguntar por el papel del cuerpo en el proceso general de la representación. De manera tal, que la consideración de la memoria llevó al filósofo a retomar la duración y replantear, así, la cuestión abierta en el Ensayo, manteniendo de ese modo la continuidad de inspiración de su pensamiento. En el libro de 1896 se requiere, pues, de un nuevo comienzo, teniendo en la base las dificultades que plantea la actualización del recuerdo. Bergson lo enuncia así en el prólogo a la primera edición:

De un lado, en efecto, debíamos discutir las teorías que no veían en la memoria más que una función del cerebro, y, por ello, [debimos] interpretar lo más cerca posible ciertos hechos especiales de localización cerebral: tal es en parte el objeto de nuestro segundo capítulo. (MM, p. 444)

La manera misma de replantear la cuestión de la memoria en el contexto de la duración lleva a Bergson a avanzar, más al fondo, en el nivel de argumentación, puesto que ahora se exige pasar al terreno metafísico del dualismo sobre el que se erigen los capítulos I y IV:

Pero, de otra parte, no podíamos establecer una separación tan tajante entre la actividad psíquica y su desarrollo [épanouissement] material, sin encontrar, más apremiantes que nunca, las objeciones de diversa naturaleza que todo dualismo suscita. Nos era forzoso, pues, emprender un examen profundo de la idea de cuerpo, confrontar las teorías realista e idealista de la materia, extraer de ellas los postulados comunes y buscar, en fin, si habiendo eliminado todo postulado no se podría al mismo tiempo percibir más claramente la distinción del cuerpo y del espíritu que penetrar más íntimamente en el mecanismo de su unión. Así, de grado en grado, fuimos conducidos a los problemas más generales de la metafísica. (MM, p. 444)

Esta precisión de Bergson acerca del origen de Materia y memoria explica cómo la temática del cuerpo se amplía al campo de los problemas metafísicos, partiendo de las cuestiones particulares suscitadas por la psicofisiología de la memoria, como ya afirmamos. En este aspecto coinciden los dos prólogos de la obra, cuando Bergson afirma que busca solucionar el dualismo, afirmando, al mismo tiempo, la realidad de la materia y la realidad del espíritu; entonces, sosteniendo un dualismo pretende ir más al fondo para hallar el mecanismo de unión del cuerpo con el espíritu. Con esto no solo espera resolver los problemas teóricos del dualismo, sino contribuir, también, a la solución de las cuestiones propuestas por la psicología y la biología a propósito del vínculo entre cerebro y memoria. En la presente exposición fijaremos nuestra atención en las consecuencias metafísicas del dualismo bergsoniano.

Con estas consideraciones preliminares sobre Materia y memoria no pretendemos que se piense el Ensayo como un libro que se desenvuelve exclusivamente en el campo de las discusiones psicológicas y que Materia y memoria tiene un sentido principalmente metafísico. En la primera parte del presente escrito esperamos haber aclarado que el tema del cuerpo en Bergson comporta, desde el comienzo de su obra, un problema metafísico, por cuanto no requiere sola de una aclaración psicológica o, a lo sumo, epistemológica; el tema del esfuerzo muscular nos planteó un hecho que toca el campo de la filosofía y de la metafísica: la continuidad entre el yo profundo y el cuerpo –este último campo problemático también está presente, a su manera, en los escritos de Nietzsche y ahora se nos impone estudiarlo bajo una teoría general de la duración, tal como la entiende el propio Bergson. De la dificultad de las relaciones entre el yo profundo y el cuerpo surge, además, el cuestionamiento, apenas enunciado en el Ensayo, de si no será que el mundo dura igual que la conciencia. Es así como debemos comenzar por aclarar el estatus de la materia en el ámbito de la duración y el lugar que ocupa el cuerpo vivo en esa misma materia, llamada por Bergson ‘universo’. Una vez establecido esto, se requiere esclarecer el papel de ese mismo cuerpo en el surgimiento de la diferencia entre percepción y objeto percibido. Vayamos de inmediato, pues, al punto de partida que se propone en el texto de Bergson.

El punto de partida: la reducción bergsoniana

El primer capítulo de Materia y memoria se titula “De la selección de las

imágenes para la representación. El papel del cuerpo". En él, Bergson propone una especie de nuevo comienzo, como queriendo reconstruir desde su génesis la representación o el paso a esta última desde el plano las imágenes; el tono del punto de partida es radical y requiere, por tanto, una suspensión teórica por parte del lector. Este comienzo, para decirlo de manera tosca, es primitivo y, en cuanto tal, al principio exige de nosotros una ficción a partir de la cual se establecerá una hipótesis de partida: 1. "vamos a fingir por un instante que no conocemos nada de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu, nada de las discusiones sobre la realidad o idealidad del mundo exterior" (MM, p. 217); 2. una vez hecho esto, nos debemos encontrar con el plano de las imágenes, el plano más primitivo, anterior a la representación subjetiva: "heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro" (MM, p. 217). ¿Por qué esto último es una hipótesis? Porque es prácticamente imposible desprenderse de todos aquellos aspectos subjetivos que configuran nuestra percepción, de los recuerdos y de las exigencias de nuestra acción; aun así, debemos suponer que quedamos en "presencia" de imágenes, sin la mediación de teorías para comprenderlas. Bergson propone, pues, "fingir" no conocer ninguna teoría, con el fin de seguir mejor la génesis de nuestra percepción. Por todo ello, afirmamos que es tosco llamar 'primitivo' a tal inicio. Para subsanar la imposibilidad señalada, se requiere, entonces, de una ficción instantánea para, después de sacar las consecuencias de este hecho, reconstruir aquello que sabemos a partir de lo que descubramos.

¿Con qué deberemos encontrarnos? Con el plano de las imágenes, dice Bergson, en el sentido más vago, más llanamente general: imágenes que aparecen a los sentidos, pero que, no obstante, existen ahí afuera, sin que haya necesidad de que yo las advierta. ¿La exterioridad pura? –se puede preguntar de una manera maliciosamente nietzscheana. En principio se diría que sí; pero ¿qué estatus posee dicha exterioridad? En primer lugar, quedamos en presencia de las imágenes, con lo cual se subraya su inmediatez. En segundo lugar, el aspecto primitivo de las imágenes implica, además, que entran en un doble registro: el registro subjetivo de nuestra percepción simple de esas imágenes y el registro objetivo, ya que las imágenes frente a las que quedamos siguen existiendo si cerramos nuestros sentidos. Este segundo registro nos deja entrever que el estatus del plano de las imágenes es el de todo lo que se me aparece.

Así, pues, el plano de las imágenes con el que me encuentro, una vez hecha la reducción de todas las teorías, todavía no tiene un significado metafísico u

ontológico, como por ejemplo, quiere Deleuze;[2] por el contrario, es la inmediatez del mundo dado a los sentidos, cuyo estatus se juega entre ser percibido y existir sin la necesidad de esta percepción –al contrario de Berkeley, puedo cerrar los ojos y el mundo seguirá existiendo. Esto nos indica que el comienzo propuesto por Bergson no tiene, al principio de su exposición, los visos de una posición dogmática y, por lo mismo, ontológica o metafísica. No obstante la inmediatez del plano de las imágenes, Bergson subraya un aspecto un tanto sorprendente que parece contradecirla: ese plano es también el de las leyes universales de la naturaleza:

Todas estas imágenes actúan y reaccionan las unas sobre las otras en todas sus partes elementales según leyes constantes, que llamo leyes de la naturaleza, y como la ciencia perfecta de estas leyes permitiría sin duda calcular y prever lo que ocurrirá en cada una de estas imágenes, el futuro de estas imágenes debe estar contenido en su presente y no añadirle nada nuevo. (MM, p. 217)

El ámbito descrito en este pasaje adquiere ahora más la forma de una hipótesis que de una ficción; al principio se nos exigió procurar quedar ante el plano de las imágenes sin la intervención de la conciencia, por decir así, reflexiva, para usar la expresión del Ensayo. Con ello, en el comienzo nos es dado, pues, el universo en su puro aparecer; en este momento, en él no parece tener cabida la conciencia. Ahora bien, y esto es lo sorprendente, ese universo, según lo afirmado aquí por Bergson, es el mismo que describen las llamadas ‘leyes de la naturaleza’; estas nos hablan de acciones y reacciones entre todos sus componentes por todas sus partes, donde las relaciones entre las imágenes son constantes y dotadas de una suerte de transparencia –“en el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta”, escribía Nietzsche unos años antes (FP IV, 1[28] de 1885-1886). Se trata, pues, del mundo calculable de la legalidad material. En un buen filósofo siempre hay elementos que nos sorprenden y que, una vez detectados, llevan el pensamiento hacia un lugar desacostumbrado para propiciar su labor. Tal es, en este caso, la referencia de Bergson a las leyes naturales; este aspecto distancia al filósofo del comienzo propuesto por la fenomenología.

Si hubiera una reducción o una epojé en Bergson, esta, en primer lugar, no nos dejaría ante una realidad anterior, incluso, de la actitud natural, como sí sucede

en Husserl; tampoco, en segundo lugar, ‘quedar en presencia de imágenes’ se puede entender en un sentido exclusivamente ontológico y, por lo tanto, realista, aspecto que subrayan las críticas hechas por Sartre y Merleau-Ponty al plano de las imágenes, desde la fenomenología (cf. Riquier, 2004, pp. 263-267). De acuerdo con las certeras precisiones de Camille Riquier, el plano de las imágenes no es, como en la imagen usada por Husserl, “un suelo originario a partir del cual reposo y movimiento toman sentido” (2004, p. 265); se trata, más bien, de “un sol alrededor del cual la tierra gravita” (MM, p. 223), para usar una imagen del mismo Bergson (cf. Riquier, 2004, p. 265). Bergson tiene claro, pues, que este plano de las imágenes no es un suelo anterior a la actitud natural; empezando nos encontramos frente a interacciones entre las imágenes. Entonces, este aspecto nos remite de inmediato a suponer en lo dado una cierta legalidad, por lo cual el mismo Bergson llega a decir que las imágenes son “indiferentes” entre ellas, “en razón del mecanismo natural que las une” (MM, p. 235). A lo que concreta más Riquier:

> Es decir, es el mismo [sol] que la ciencia poscopernicana avala y que el sentido común termina siempre por seguir, puesto que es de él que ella proviene. Nada parece, por lo tanto, distinguir el ‘sistema de imágenes’ al cual el mundo se reduce supuestamente y el mundo de la actitud natural recriminado por Husserl. (2004, p. 265)

Si sacamos las consecuencias de estas consideraciones, la supuesta reducción bergsoniana es más de derecho que de hecho. En primer lugar, esto impide interpretar, en un comienzo, el plano de las imágenes en un sentido exclusivamente ontológico, pues ya media la actitud natural que ha incorporado la visión del mundo poscopernicano; en segundo lugar, ello implica que el plano de las imágenes garantiza la suspensión de las teorías realista e idealista acerca de la diferencia entre cosa y representación – como dirá Riquier, el plano de las imágenes juega el papel de “vector de una operación” (cf. 2004, p. 269), a saber, la de hacer tabula rasa de esas teorías o, en nuestras palabras, de establecer una distancia previa incluso de las teorías metafísicas–.

Es evidente otro aspecto en la afirmación bergsoniana: ese plano de las imágenes está en un constante presente, por lo cual decíamos antes que nos encontramos

de primeras con un mundo sin conciencia, es decir, sin la intervención de la memoria que dé cuenta del transcurso del tiempo; este aspecto tendrá una gran relevancia cuando tratemos la hipótesis de la percepción pura.

Debemos considerar ahora que, para Bergson, el plano de las imágenes es el mismo plano de la materia: “la materia, para nosotros, es un conjunto de ‘imágenes’” (MM, p. 209), escribe Bergson en la primera página del prólogo a la séptima edición, pretendiendo aclarar de forma sucinta la difícil noción de imagen. En ese mismo texto, el autor concreta más lo que entiende con la palabra ‘imagen’, de la cual en el primer capítulo dice que hay que comprenderla en el sentido más vago que puede contener; no obstante, esta vaguedad en el uso de la palabra no significa, como ya podemos observar, que haya que entenderla como si fuese un duplicado, en el nivel perceptivo, de una realidad en sí. Una imagen es, pues, para Bergson “una existencia a medio camino entre la ‘cosa’ y la ‘representación’” (MM, p. 209). Aunque el término ‘imagen’ hace referencia al ser percibida –puede decirse en un cierto sentido berkeliano (cf. MM, p. 210)–,[3] no obstante, en primer lugar, una imagen es una suerte de existencia y, en segundo lugar, es una existencia cuyo ser no depende solo del ser percibida o representada, como pensarían los idealistas; existe a medio camino entre la ‘cosa’ de los realistas y la ‘representación’ de los idealistas. Ahora bien, a ello se agrega un matiz presente en el pasaje citado antes: el plano de las imágenes se caracteriza por la interacción entre ellas en todas sus partes; para decirlo de esta manera: al plano de la materia le pertenece una forma de acción constante entre esas formas de existencia llamadas ‘imágenes’. Hasta este momento, una vez dejadas de lado todas las teorías que pudiéramos tener sobre el mundo, no parece dársenos más que el mundo material. La materia, tal como Bergson la entiende en el prólogo de 1910, es la misma del sentido común o de la actitud natural: un hombre del sentido común entiende de una doble manera un objeto material, porque este existe para él “independientemente de la conciencia que lo percibe” y, al mismo tiempo, color, resistencia, etc., no son solo percepciones subjetivas, sino que están en el objeto. “Por tanto, para el sentido común, el objeto existe en él mismo y, de otra parte, el objeto es, en él mismo, vivaz [pittoresque] como lo percibimos” (MM, pp. 209-210).

Pero el comienzo está incompleto para el filósofo si no se reconoce la existencia de un tipo de imágenes que, además de ser materiales, tienen otras características. Ahora, hay que confesar que, enunciada así, queda muy imprecisa la constatación bergsoniana de una diferencia en el interior del plano de las imágenes. Debemos pues citar el pasaje: “sin embargo, hay allí una que se

destaca sobre todas las otras por el hecho de que no la conozco solamente de fuera por percepciones, mas también de dentro por afecciones: es mi cuerpo" (MM, p. 217). Mi cuerpo, entonces, no es una imagen como las otras: lo puedo percibir de fuera y lo puedo sentir de dentro; esta característica ya hace de él una imagen que se destaca entre las otras, lo cual quiere decir que no tiene un sentido puramente material. Obsérvese, además, que esta imagen es conocida por el filósofo en primera persona; lo sabe desde dentro por las afecciones y no solo por ser una imagen más entre las otras. En este caso, la afección es determinante para establecer la distinción en el interior del conjunto de las imágenes: unas obedecen a las leyes naturales y otras son sentidas desde dentro por afecciones; por ello, este último tipo de imágenes se le aparecen, en principio, al filósofo como 'mi cuerpo'. Las afecciones parecen caracterizar el hecho de que mi cuerpo, al contrario de lo que pasa con el resto de las imágenes, está vivo por cuanto el tipo de sensibilidad que aquellas afecciones representan me deja ver dos cosas: por un lado, ellas indican movimientos comenzados, signo de que se da una decisión; por otro lado, ellas delatan una forma de sensibilidad natural que, por el hecho de estar vivo como otros seres y poderme mover por el espacio, me indica no solo a mí sino también a la especie los peligros y las precauciones para escapar de estos (MM, pp. 217-218).

Ahora bien, se debe aclarar que el rol que juega la conciencia en la afección es el de asistir en forma de sensibilidad allí donde tengo que tomar una iniciativa. La afección característica de la imagen 'mi cuerpo' es, pues, indicadora de que algo nuevo se produce en el universo, resultado de una decisión y no de la legalidad natural. Con esto se completa el comienzo que Bergson quiere establecer; más que dar cuenta solo del estatus de las imágenes, busca establecer una distinción en el interior de ellas (cf. Worms, 1997, pp. 21-24) y resaltar la particularidad de un tipo de imágenes que son sentidas desde el interior por afecciones. En el universo sí se da, pues, la novedad por cuenta de mi cuerpo que no solo está vivo, sino que su vida se caracteriza por la capacidad de no responder de forma inmediata al movimiento recibido de las otras imágenes, como pasa con el resto del mundo material, sino de decidir el movimiento con el que habrá de responder.

Al encontrarme con mi cuerpo, lo que veo y siento me deja ante un cuadro peculiar: en medio del universo –en este momento Bergson usa esta palabra–, en medio de todo lo que se me aparece, al principio ocurre "como si" en él no surgiera novedad, salvo cuando me percato de la intermediación de "ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es dado por mi cuerpo" (MM, p. 218,

énfasis en el original); dentro del plano de las otras imágenes, este es capaz de producir novedad, en medio de la transparencia legal a la que obedece el universo. Esta conclusión inicial nos lleva de inmediato a establecer que a mi cuerpo le es propio un tipo de acción que pasa por una espera, entendida esta como apertura de diversas vías virtuales a seguir como respuesta en el momento de recibir una acción proveniente del resto del universo. Es decir, en medio de este último la acción real y novedosa se da por cuenta de una decisión y en ello se encuentra comprometido el carácter activo propio de mi cuerpo.

Ahora debemos señalar que también mi cuerpo está dotado de un sistema nervioso; ello lo hace capaz no solo de recibir movimiento, sino que, al mismo tiempo, las excitaciones exteriores son conducidas a través de ese sistema y, gracias a él, pueden diseñarse diversas maneras de responder. El mismo sistema está en capacidad de devolver movimiento, habiendo escogido previamente la respuesta más útil al estímulo del medio, y de hacer mover mi cuerpo (cf. MM, pp. 218-219). Con esta precisión se completa la diferencia, en el seno de una misma realidad, entre el conjunto de las imágenes y mi cuerpo, percatándonos ya, más concretamente, de que se trata de un cuerpo vivo dotado de un sistema nervioso complejo.

El aspecto diferencial –en principio, fisiológico– de mi cuerpo en el conjunto de las imágenes requiere de otra aclaración: el plano de las imágenes que se nos presenta, y que Bergson ha llamado ya ‘universo’, viene a cumplir la función del todo en medio del cual se diferencia una imagen particular –‘mi cuerpo’– formando parte de él:

> Es el cerebro el que hace parte del mundo material, y no el mundo material el que hace parte del cerebro. Suprimid la imagen que lleva el nombre de mundo material, aniquilaréis al mismo tiempo el cerebro y la conmoción [l’ébranlement] cerebral que son partes suyas. (MM, p. 219)

En cambio, si se suprime la imagen ‘mi cuerpo’, el universo sigue existiendo, de ella no depende el mundo; mi cuerpo pertenece, pues, al universo, pero este no depende de él.

Con lo anterior, Bergson quiere sentar que la diferencia entre la imagen de mi

cuerpo y las otras imágenes no está dada por la capacidad que tendría la primera de hacer nacer la representación total del universo y de ostentar un carácter central por estar dotada de percepción en medio del universo; de mi cuerpo no se extrae el todo del universo en la forma de representación. Debe, entonces, quedar claro que la relación del cerebro con el mundo es la de la parte con el todo. ¿Qué da que pensar esto? En todo caso, no lo que afirmarían los fisiólogos o los psicólogos: que la función del cerebro sería la de provocar representaciones totales o parciales del mundo exterior (cf. MM, p. 218). Antes bien, a partir de la reducción operada al principio hemos podido observar cómo interactúa el cuerpo –la parte– con el mundo –el todo–, en un sentido bien preciso:

Veo bien cómo las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que llamo mi cuerpo: ellas le transmiten movimiento. Y veo también cómo ese cuerpo influye sobre las imágenes exteriores: él les restituye movimiento. Mi cuerpo es, pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, quizá con esta sola diferencia, que mi cuerpo parece escoger, en una cierta medida, la manera de devolver lo que recibe. (MM, p. 219)

Por tanto, que se nombre mi cuerpo como imagen o como materia da lo mismo, su relación con el resto de las imágenes es la de ser una parte rodeada por el todo; entonces, no podría salir de él el todo del universo. Repetimos la pregunta: ¿qué debemos pensar aquí? –el mismo Bergson parece estarse formulando la misma cuestión–. Una vez se nos aparece el conjunto de las imágenes, se da también mi cuerpo como un centro de acción en medio de ellas, no de representación. Lo particular de mi cuerpo consiste en poder recibir movimiento como las otras imágenes, no obstante, gracias a las peculiaridades del sistema nervioso, no reacciona a lo que recibe de forma necesaria y calculable, como sí sucede con las otras imágenes; parece, antes bien, escoger las formas de devolver movimiento y, en este concreto sentido, es un centro de acción real. Ser centro de acción significa, pues, ejercer “una influencia real” sobre las otras imágenes y, también, “intentar de antemano varias acciones simplemente posibles” (MM, p. 220).

Al parecer, es muy evidente lo que Bergson está constatando aquí. Tanto la

ciencia natural como el sentido común verifican, sin hacer mucho esfuerzo, que un cuerpo vivo se diferencia del resto del mundo material; incluso en términos subjetivos me doy cuenta, tan pronto abro los ojos, de que mi cuerpo se diferencia de otros cuerpos y de las cosas en general. Esta diferencia es la de la vida y la materia en el conjunto del universo. ¿Por qué, pues, Bergson se toma tanto cuidado en establecer como comienzo una diferencia tan evidente? Lo que da que pensar en la diferencia es, pues, el hecho de que mi cuerpo es un centro de acción y no de representación, en el sentido antes mencionado. Este aspecto ha sido propiciado, en principio, porque Bergson, al elegir el término 'imagen' y usarlo en el sentido más general, pretende distanciarse por igual de realistas e idealistas respecto de la materia. Esta, decíamos, debe existir, sí, como representación, pero, al tiempo, existir realmente como algo distinto de la representación; con ello, Bergson pretende poner previamente como universo un factor primigenio que no es el de la representación. El plano de las imágenes está determinado por una forma de relación entre ellas: estas actúan con arreglo a las leyes constantes y en ese plano debe diferenciarse el tipo de imágenes sentidas desde dentro como 'mi cuerpo'; ello lleva a concebirlas como centros de acción real dentro del mismo plano. Es como si Bergson le estuviera dando una primacía a la acción sobre la representación, a la hora de establecer las relaciones entre mi cuerpo y las otras imágenes.

Así, si hemos dicho antes que la noción de imagen y, con ello, la materia entendida como conjunto de imágenes son el punto de partida al que Bergson pretende retrotraerse en Materia y memoria, esto cumple la función de permitirle hacer tabula rasa de cualquier teoría sobre el mundo. Al ponerse en juego esta función se nos da de entrada una diferencia: el cuerpo vivo –'mi cuerpo'– se destaca en medio del plano de las imágenes, también llamado por Bergson 'universo'; en concreto, es centro de acción, al comprobarse que posee aspectos comunes con otros seres vivos: está dotado de un sistema nervioso del que depende en buena parte dicha acción, especificando más su diferencia del resto de las imágenes. Así, pues, diferencia que ha resultado de la reducción inicial es la de la vida, se puede decir, sentida respecto de la materia.

Ahora bien, el funcionamiento del cerebro, en cuanto organismo complejo, implica, hasta lo que llevamos, por lo menos dos cosas: primero, que al recibir movimiento de las otras imágenes, mi cuerpo no reaccione de manera calculable, no parezca obedecer a la legalidad de las leyes naturales; segundo, que por esta misma razón se pueda afirmar que el cuerpo parece escoger el tipo de reacción a las excitaciones de las otras imágenes, lo cual lo vuelve capaz de producir

novedad o, si se quiere, de actuar de manera imprevisible y, por qué no, libre. La acción de mi cuerpo, en consecuencia, es real en el plano de las imágenes, por cuanto su proceder vital se inscribe en este mismo plano como imagen que produce novedad en medio de la legalidad reinante. Debemos, así, comprender 'mi cuerpo' a partir de la especificidad de la vida y nombrarlo como cuerpo vivo, en consecuencia, como centro de acción. Entendido de este modo, mi cuerpo ocupa una "situación privilegiada" en el plano de las imágenes.

Este carácter activo de mi cuerpo tiene una consecuencia inmediata para comprender la percepción. Antes de mostrar cómo se genera esta, Bergson la sitúa dentro del ámbito de la acción y no de la especulación. Las imágenes en cuanto materia llevan a cabo una acción necesaria, las relaciones se cumplen entre ellas obedeciendo a una legalidad constante; no pasa lo mismo con la acción real de mi cuerpo: al recibir acción por parte de otras imágenes, este parece "decidirse entre varios caminos materialmente posibles" (MM, p. 220). El lugar que ocupa mi cuerpo en el espacio implica, porque es acción, un desplazamiento respecto de las otras imágenes, pero también implica que estas influyen sobre él y le muestran las caras de su posible acción sobre ellas. La acción del cuerpo está dirigida a sacar el mejor provecho de las imágenes circundantes; pero se puede decir, además, que dichas imágenes diseñan "el mejor partido que mi cuerpo podría sacar de ellas" o, mejor, actúan como un espejo reflejando su influencia eventual, donde la potencia de mi cuerpo sobre ellas depende de la mayor o menor amplitud del horizonte en el que él se sitúe, ya que mientras más cercanas, la acción de mi cuerpo será más inmediata y más eficaz (cf. MM, p. 220; Worms, 1997, p. 32).

Ahora bien, en este ámbito debemos en adelante entender la percepción. Si se ensayara seccionar los nervios centrípetos –aferentes– que llevan movimientos al cerebro y a la médula, no obstante, con ello no desaparecería el universo y las otras partes de mi cuerpo quedarían intactas; se suprimiría, con ello, solo mi percepción y se interrumpiría "la corriente que va de la periferia a la periferia pasando por el centro" (MM, p. 221). Esta teórica interrupción expuesta por Bergson concierne solo a la acción, quedando imposibilitado mi cuerpo para sacar provecho de su entorno; ninguna otra cosa se desvanece con ella, a no ser mi percepción y esta nos deja ver así su dependencia de las funciones prácticas del sistema nervioso. En tal sentido, afirma Bergson que mi percepción dibuja, "a la manera de una sombra o de un reflejo", mi acción virtual o posible sobre el resto de las imágenes, ostentando con ello una función, además de práctica, simbólica – en el capítulo anterior ya observamos cómo también para Nietzsche

la percepción se limita a ser un reflejo, en cuanto que depende de los movimientos en el espacio.

Entendida, pues, la materia como el conjunto de las imágenes, la llamada "percepción de la materia" será "estas mismas imágenes referidas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo" (MM, p. 221). La percepción, así delimitada y diferenciada de la materia, para nosotros tiene en este momento un carácter meramente práctico y se la debe considerar a partir de la acción de mi cuerpo; su función pragmática depende de la posición que ocupa mi cuerpo en el espacio respecto del resto de las imágenes –este análisis nos recuerda los descritos en el Ensayo. Habrá que explicar, pues, cómo es que las imágenes entran a relacionarse con una imagen determinada, mi cuerpo, en eso que se da en llamar 'percepción de la materia', porque son las mismas imágenes las que constituyen la materia y las que entran en mi percepción. Por lo pronto, sabemos que esta percepción depende del lugar que ocupa mi cuerpo en el espacio y de su acción posible sobre las otras imágenes.

Se debe precisar también que las funciones simbólica y pragmática de la percepción atañen, a la vez, a la dimensión cuantitativa de mi cuerpo, en lo que corresponde a la cantidad de movimientos recibidos o devueltos, y a la dimensión cualitativa de estos mismos movimientos, por el tipo de escogencia que realiza mi cuerpo a partir del aporte perceptivo.

Bergson ha introducido en consecuencia una diferencia entre materia y percepción a partir de la consideración de la acción de esa imagen privilegiada que llamo 'mi cuerpo'; así, la percepción, como puntualiza Worms, no es más que el "acto de un cuerpo real en la materia real del universo, ella tiene lugar 'en las cosas mismas', ella tiene un alcance metafísico y propiamente intuitivo" (2004, p. 129). Con dicha diferencia se acentúa una consecuencia en el orden de la metafísica: al restringir el papel de la percepción al nivel pragmático se desvirtúa la centralidad de la conciencia y con ello la existencia de un mundo interior del orden exclusivo de la representación. La conciencia solo puede transformar lo existente a la medida de las necesidades del cuerpo interior al plano de las imágenes (Worms, 2004, p. 129). Es preciso ahora esclarecer el papel del cuerpo en la génesis de la percepción.

Aquí debemos precisar un aspecto implícito en el aparecer del plano de las imágenes. Ya vimos cómo el cuerpo, que es interior a este plano, recibe la acción de las otras imágenes y parece devolver acción como ellas; solo que esta acción

es real y novedosa por cuanto se trata de un cuerpo vivo que escoge la respuesta de acuerdo con la forma como las otras imágenes influyen sobre él. Se puede afirmar, entonces, que al entrar mi cuerpo en la relación general de todas las imágenes su percepción se genera en el interior del plano, con lo que depende del aparecer general; en tal sentido, el plano de las imágenes dado previamente –ya de entrada, al usarse la palabra 'imagen' se da a entender su vínculo con la percepción– es el de una perceptibilidad general y no subjetiva[4] y un único nivel general de realidad, por más que la percepción subjetiva introduzca en él una diferencia, pues esta se da en el interior de aquel plano. Hecha esta precisión, ya podemos dar lugar a la teoría de la percepción pura, expuesta en la parte central del primer capítulo de Materia y memoria.

La hipótesis de la percepción pura

No entraremos aquí a considerar en sus detalles las críticas que hace Bergson a los sistemas idealista y realista; para esto, remitimos a los comentarios precisos de Alexis Philonenko (1994) y de Frédéric Worms (1997); solo daremos cuenta de las afirmaciones de Bergson respecto del cuerpo cuando trata este tema.

En este momento, la diferencia entre materia y percepción es abordada por el filósofo en términos más de orden fisiológico, por cuanto dicha diferencia puede ser descrita a partir de la variación de la percepción que depende de los movimientos moleculares de las imágenes exteriores que influyen en mi sistema nervioso: los centros nerviosos, a donde llegan las variaciones moleculares de los objetos a través de los nervios aferentes, vienen a ser el "teatro" de esos movimientos moleculares, y estos "dependen de la naturaleza y de la posición de los objetos" (MM, p. 221). Si esta dependencia es real y si el cerebro es materia él mismo, es decir, es imagen análoga al resto del universo, entonces ¿por qué, por una parte, se quiere sacar de él la representación total del universo y por qué, por otra, 'mi percepción del universo' parece depender de "los movimientos internos de la sustancia cerebral" (MM, p. 223)?; estas preguntas se formulan si se tiene en cuenta que el universo material "desborda infinitamente la [imagen] de las vibraciones cerebrales", ya que estas son imágenes también, análogas al resto de las imágenes, y, por lo mismo, forman parte de estas. Ahora bien, esta dificultad se amplía si, además, se quiere ver en las vibraciones cerebrales algo de una naturaleza distinta de la imagen –"y de donde saldría la representación por un verdadero milagro" (MM, p. 222)– o si se quiere aislar el sistema

nervioso de la médula espinal, una tendencia común en los científicos de la época en que Bergson escribió Materia y memoria (cf. Worms, 1997, p. 40).

Aquí Bergson polemiza con los materialistas y los dualistas, por cuanto ambas corrientes coinciden en considerar aparte “ciertos movimientos moleculares de la materia cerebral” como si estuvieran aislados del resto del universo (MM, p. 223); los primeros consideran la percepción consciente como una fosforescencia que, además de seguir esos movimientos, ilumina su huella, mientras los segundos consideran nuestras percepciones conscientes como una expresión de las “conmociones moleculares de la sustancia cortical” (MM, p. 223). Nos interesan aquí dos elementos con los que el filósofo pretende responder a esta dificultad, con los cuales, por demás, se subraya el carácter vivo de mi cuerpo: el primero, de acuerdo con Bergson, es que hay que considerar, como hecho primordial, que mi cuerpo es ante todo materia y, por lo mismo, imagen también:

¿Pero el sistema nervioso puede concebirse como viviente sin el organismo que lo nutre, sin la atmósfera donde el organismo respira, sin la tierra que esta atmósfera baña, sin el sol alrededor del cual la tierra gravita? Más generalmente, ¿la ficción de un objeto material aislado no implica una especie de absurdo, ya que este objeto adopta sus propiedades físicas de las relaciones que mantiene con todos los otros y debe cada una de sus determinaciones, por consiguiente su existencia misma, al lugar que ocupa en el conjunto del universo? (MM, pp. 223-224)

El segundo elemento, y en esto seguimos la sugerencia de Worms (1997, p. 40), consiste en que

lo que llamo mi percepción del universo […] se trastorna por las variaciones ligeras de una cierta imagen privilegiada, mi cuerpo. Esta imagen ocupa el centro; sobre ella se regulan todas las otras; a cada uno de sus movimientos todo cambia, como si se hubiera dado vuelta un caleidoscopio. (MM, 224)

Estos dos elementos de momento no resuelven la diferencia entre percepción y materia, antes bien, Bergson parece haberla radicalizado. El primer elemento sí tiene un sentido muy exacto, afirma más el significado de la diferencia inicial en el ámbito de las imágenes: mi cuerpo es un cuerpo vivo, ya lo observamos, pero el plano de las imágenes no se limita a ser solo el de la materia, además, es el terreno vital sin el cual el cuerpo no se entiende en cuanto está vivo. La vida de mi cuerpo depende del medio, sea puramente material u orgánico; sin él, mi cuerpo sería pura materia, por eso la referencia a la atmósfera o al sol no es puramente física, antes bien, apunta, según creemos, a concretar más el uso de la expresión 'universo' – un cuerpo vivo, lo está en un universo donde tienen cabida las leyes de la materia y la acción de la vida orgánica, no se lo puede entender, pues, aislado. Esta diferencia entre imágenes, entonces, es la fundamental.

El segundo elemento es un tanto distinto e introduce un matiz. Se debe considerar que mi percepción subjetiva no se basta por sí misma, no se la debe entender como separada de las variaciones –cuantitativas o cualitativas– de mi cuerpo; ello nos lleva a que la imagen del caleidoscopio usada por Bergson no sea sin más una comparación: si mi cuerpo varía su posición y la calidad de sus movimientos, mi percepción cambia con ellos –Nietzsche diría que el cuerpo es perspectivista. Ahora bien, no es gratuito que Bergson use la palabra 'centro' para referirse a mi cuerpo; ante todo, ya lo vimos, es centro de acción; aquí se nos aclara que es un centro en cuanto es capaz de percepción subjetiva, pero es un centro variable, en cuanto que caleidoscópico y, por lo mismo, capaz también de perspectiva. No se puede, pues, concebir la percepción como autónoma de los movimientos de la sustancia cerebral. A nuestro modo de ver, este último aspecto nos evidencia más lo que Bergson entiende hasta el momento por la vida del cuerpo: esta variación perspectivista caracteriza la vida, donde el punto de vista de mi percepción subjetiva del universo depende de ese aspecto variable. Con ello adquiere, pues, mayor significado y fuerza la expresión 'centro' para referirse a la imagen de mi cuerpo.

De acuerdo con los dos elementos expuestos, Bergson no puede aceptar ningún tipo de aislamiento de la percepción y, por ende, de la representación respecto de la diferencia entre imágenes. La percepción, por ahora, sí es diferente de la materia, pero no en cuanto que reino aparte del terreno común de las imágenes; por el contrario, es en el interior de estas últimas que toma sentido la diferenciación. Incluso la pretensión de radicalizar la separación del cerebro respecto de la médula espinal, con el fin de aislar centros perceptivos, es

infundada, pues, de entrada, estos son también imagen, al igual que el universo. Las vibraciones cerebrales, producidas por los movimientos moleculares, son, para Bergson, imágenes, así en cuanto movimientos ocupen un pequeño lugar en el conjunto de la representación:

Son, en el interior de mi cuerpo, movimientos destinados a preparar, comenzándola, la reacción de mi cuerpo a la acción de los objetos exteriores. Imágenes ellos mismos, no pueden crear imágenes; pero señalan en todo momento, como haría una brújula que se desplaza, la posición de una cierta imagen determinada, mi cuerpo, por relación a las imágenes circundantes. En el conjunto de la representación, ellos son muy poca cosa; pero ellos tienen una importancia capital para esta parte de la representación que yo llamo mi cuerpo, porque esbozan sus pasos virtuales. No hay, entonces, más que una diferencia de grado, no puede haber una diferencia de naturaleza, entre la facultad llamada perceptiva del cerebro y las funciones reflejas de la médula espinal. (MM, pp. 222-223)

De este modo, para el filósofo, cualquier intento de aislar la percepción de las interrelaciones entre imágenes, está condenado al fracaso; la percepción solo adquiere sentido en el contexto del carácter activo del cuerpo, por lo mismo, ella es pragmática y no determinante. Si se la ubica en los centros perceptivos cerebrales, estos, por el hecho de ser imágenes, no se diferencian en naturaleza del resto del sistema nervioso, solo difieren en grado de este, puesto que están encargados de esbozar y preparar respuestas virtuales a los estímulos provenientes del exterior. Es por esta última razón que se ha dicho que el cuerpo parece escoger la acción con la cual puede obtener el mejor provecho del entorno, no devuelve acción inmediata porque crea diversas respuestas posibles o diversos caminos virtuales de reacción; así, pues, en este centro parece variar la interacción característica del universo.

No debemos pasar por alto un detalle en las consideraciones de Bergson: la imagen del caleidoscopio, con la que afirmamos arriba el perspectivismo de mi cuerpo, es de orden espacial; la variación de la percepción se da por los desplazamientos de mi cuerpo en el espacio y la capacidad de influencia sobre el medio depende de la mayor o menor cercanía de las imágenes circundantes. Así,

el aspecto pragmático de la percepción es inseparable de la forma como mi cuerpo saca provecho de un entorno que parece ser exclusivamente espacial. Esta afirmación se vuelve más contundente con otro detalle que está unido al que describimos ahora: las imágenes circundantes, hemos visto, le muestran a mi cuerpo su cara útil, esa sobre la cual él busca poder influir. Ahora bien, es bueno recordar que, una vez hecha la reducción de las teorías sobre la materia y sobre el espíritu, lo primero que se me aparece no es mi cuerpo, sino el plano más amplio de las imágenes; en el interior de este se produce la distinción entre dos diferentes tipos de imagen. Entonces, que las imágenes le muestren a mi cuerpo su lado útil, y este busque ese lado, depende de una perceptibilidad general propia del plano de las imágenes; se da, por decirlo de este modo, en el interior de esa perceptibilidad una doble selección respecto de la cara útil de la materia: la materia muestra su cara útil y mi cuerpo selecciona lo útil en ella.

Ahora bien, si la acción de mi cuerpo se desenvuelve en el espacio y la percepción consciente me muestra la medida del alcance de mi acción, tenemos que el aspecto espacial de las otras imágenes parece provenir exclusivamente de mi cuerpo. En tal sentido, habrá que resolver no cómo es que existe la percepción o si es un reino al interior de otro reino, sino cómo se genera la percepción en el interior del aparecer general.

Antes de avanzar hacia la hipótesis de la percepción pura, a partir de la cual resolveremos este problema, debemos hacer explícito un último aspecto presente en las consideraciones anteriores sobre el cuerpo y la percepción. La diferencia cada vez más evidente entre las imágenes apunta a que las necesidades biológicas de mi cuerpo tienen un carácter tan real como las leyes universales de la materia; la vida tiene lugar en la materia porque es imagen también y, por lo mismo, materia, solo que las necesidades biológicas consisten en un tipo de acción que genera novedad en el espacio. Vuelve a aparecer con ello, algo que encontrábamos en el Ensayo cuando estudiamos cómo la idea de espacio está asociada con las necesidades de orden biológico; en Materia y memoria, los apremios vitales parecen darle a la imagen de mi cuerpo una forma de disposición sobre la materia en el espacio.

Bergson termina afirmando que la cuestión, tal como hasta el momento se presenta, nos deja ante la coexistencia de dos sistemas: el sistema del universo, donde las imágenes son relativamente invariables, pues obedecen a una legalidad constante, y el sistema de la percepción consciente, donde esas mismas imágenes son “infinitamente variables”, de acuerdo con una sola imagen “y en la medida

variable en que ellas reflejan la acción posible de esta imagen privilegiada" –mi cuerpo– (MM, p. 224). Uno es el sistema de la ciencia; otro, el de la conciencia. ¿Cómo explicar, pues, se pregunta Bergson, la coexistencia de estos dos sistemas? Por lo pronto, es preciso tener en cuenta que no se deben explicar las cosas en función de lo interior o lo exterior; el conjunto de las imágenes no es interior a la percepción consciente, y menos el universo está en nuestro pensamiento o fuera de él. Desde aquí no se resuelve el problema. "Del conjunto de las imágenes no se puede decir que nos sea interior ni que nos sea exterior, puesto que la interioridad y la exterioridad no son más que relaciones entre imágenes" (MM, p. 224).

Así, realistas e idealistas, o también materialistas y espiritualistas, cada uno afirma uno de esos dos sistemas y pretende deducir el otro de él. El realista afirma el sistema de la ciencia, el idealista el sistema de la conciencia. Pero con este proceder no resuelven el problema, ya que realismo e idealismo, con su manera de poner las cosas, no logran solucionar satisfactoriamente el hecho de que ello conlleva que "ninguno de los dos sistemas de imágenes está implicado en el otro y cada uno de ellos se basta a sí mismo" (MM, p. 226), de tal forma que no logran explicar cómo el otro sistema se deduce del afirmado como fundamental; ambas formas de plantear la cuestión coinciden en que no logran remontar el mismo obstáculo (cf. MM, pp. 226-227). Pero las dificultades de los dos sistemas no paran aquí; para Bergson, el verdadero obstáculo se encuentra en que las dos corrientes coinciden en que la percepción tiene un carácter especulativo y "es conocimiento puro" (cf. MM, p. 227); ello hace irremontable el vínculo que puedan tener los dos sistemas de imágenes.

Pretender que la percepción del universo depende, como arriba hicimos notar, de los movimientos intracerebrales y que estos se bastarían a sí mismos –postulado común a materialistas y dualistas o a realistas e idealistas– no explica cómo dicha percepción se vincula con esos movimientos, teniendo en cuenta que estos son imágenes también. Se piensa mal queriendo ver en la percepción algo diferente del resto de la materia y las soluciones dadas por realistas e idealistas no resuelven nada: la afirmación de una conciencia epifenómeno o de una armonía preestablecida, como formas de explicar el vínculo entre los dos términos, no resuelve el problema, pues, en su misma formulación, mantienen separados los dos sistemas de imágenes. Se debe establecer, entonces, si la percepción tiene un carácter completamente especulativo. En tal sentido, se debe plantear el problema de otra manera.

En este panorama, es pertinente cuestionarse acerca de la percepción: ¿de dónde viene la pretensión de concebir la percepción exclusivamente en términos especulativos? ¿Es una ilusión el carácter especulativo e interior de la percepción consciente?: ¿acaso la conciencia se origina en el interior? ¿Proviene de la sustancia cerebral? ¿Las representaciones se engendrarían en el interior? ¿En la sustancia cerebral? Si esto es ilusorio, entonces ¿de dónde surge semejante ilusión? Estas preguntas apuntan al problema antes señalado que Bergson intenta responder: ¿cómo se genera la percepción consciente? Aunque aquí no parece ponerse en cuestión el estatus de la percepción misma, al preguntar cómo surge la percepción, debemos tener en cuenta que ya establecimos que la percepción tiene un carácter pragmático antes que teórico, dedicada, como lo hemos encontrado, a seguir los avatares del cuerpo en su desplazamiento por el espacio. Para responder a la manera como surge la percepción consciente, será preciso, pues, simplificar lo más posible las condiciones en las que se da esa percepción; de esta simplificación surgirá la hipótesis de la percepción pura, pensada sin recuerdos, como una especie de estado perceptivo previo a la conciencia. Seguiremos a Bergson en este proceso, intentando ver el papel imprescindible del cuerpo en la generación de la percepción consciente.

El examen más superficial del sistema nervioso deberá mostrarnos que percibir no es conocer, por cuanto se constata que, cuando los movimientos recibidos del exterior ganan el cerebro, en las “llamadas” células sensitivas no se produce algo así como una representación; si el sistema nervioso está construido en vista de la acción, no hay por qué pensar que la percepción, cuyos desarrollos están regulados por los del cuerpo, deba estar orientada hacia el conocimiento. ¿En qué relación se encuentran, pues, la percepción consciente y el plano de las imágenes?

La percepción en la materia y el cuerpo vivo en ella

Si se siguen las diferencias del sistema nervioso en la serie animal, se observa que en los vertebrados superiores la complicación de ese sistema se encuentra cada vez más en función de la acción voluntaria; ello sucede porque en la medida en que se asciende en la escala animal, se ve que los órganos se van dividiendo el trabajo fisiológico, van apareciendo las células nerviosas que se especializan y agrupan en un sistema. Precisa Bergson que ya en la simple masa

protoplásmica “la materia viva es […] irritable y contráctil”, responde a la excitación exterior por reacciones mecánicas; pero en los vertebrados superiores se responde a las excitaciones con movimientos más variados. Este desarrollo hace notar una diferencia en la complicación del sistema nervioso de los vertebrados superiores que puede llevar a equívocos, puesto que en ellos se han diferenciado el automatismo, que “reside” en la médula espinal, “y la actividad voluntaria, que exige la intervención del cerebro”; entonces, se puede uno imaginar que la excitación recibida, al llegar al cerebro, “se espiritualiza en conocimiento” (cf. MM, pp. 227-228), hecho del cual saldría la representación como una suerte de milagro.

Si se compara la acción refleja de la médula, que al recibir la excitación exterior responde con una contracción muscular de carácter centrífugo, con lo que sucede cuando la excitación sube al encéfalo y después desciende a las células motrices de la médula, se puede observar que la excitación en el segundo caso gana “a voluntad tal o cual mecanismo motor de la médula espinal” y escoge su efecto (MM, p. 228). Al señalar Bergson, con esto, una diferencia entre los mecanismos reflejos y la escogencia auspiciada por el cerebro, afirma que hay una diferencia de complicación, no de naturaleza, entre la actividad refleja de la médula y las funciones del cerebro, debida a la complejidad y mayor grado de especialización alcanzados por el sistema nervioso; así pues, ubicadas “entre las arborizaciones terminales de las fibras centrípetas y las células motrices de la zona rolándica” (MM, p. 228), las células sensitivas permiten la mencionada respuesta voluntaria. Estas últimas, cuanto más se multiplican, más emiten “prolongamientos amiboides capaces sin duda de relacionarse [se rapprocher] diversamente” (MM, p. 228); lo cual da lugar al diseño de un gran número y variedad de vías por las que una misma excitación podrá transitar y elegir entre muchos sistemas de movimientos posibles.

Estas diferencias señaladas por Bergson vienen dadas en el nivel de la actividad del cuerpo que, por ende, caracteriza las funciones del cerebro; estas últimas no tienen, pues, un carácter meramente reflejo y el órgano del cerebro no puede, por razón de su carácter pragmático, transformar en representaciones las excitaciones recibidas de afuera. En principio, ya lo vimos, lo que es dado es la actividad real del cuerpo. En consecuencia, Bergson saca una conclusión respecto del cerebro de cara al tipo de actividad que le corresponde en el proceso fisiológico de recibir movimiento y devolver movimiento; dicha conclusión se expresa a través de una imagen que parece expresar una función solo mecánica del cerebro. Bergson compara este último con una central telefónica encargada

de vehicular comunicación, pero, al mismo tiempo, de “hacerla esperar” (MM, pp. 228-229). ¿Dónde queda, pues, la capacidad de ganar a voluntad el mecanismo motor más apropiado para responder a un estímulo del exterior? La imagen parece, en principio, según creemos, expresar un orden puramente mecánico, puesto que, en consecuencia, como dice Bergson mismo, el cerebro “no añade nada a lo que recibe” (MM, p. 229): recibe movimiento de las imágenes, lo transmite o lo inhibe y lo lleva luego a los mecanismos motores de la médula. Frederic Worms ve en esta imagen una metáfora tecnológica que preludiará el modelo informático actual (1997, p. 47), lo cual, según creemos, no atenúa el aspecto mecánico de la imagen. Por esto, es necesario responderse por qué, de todos modos, Bergson está viendo en esa especie de central telefónica una escogencia, lo cual parece contradecir el puro mecanismo de las funciones cerebrales.

Lo cierto es que hasta este momento solo hemos podido responder parcialmente la pregunta por la relación entre la percepción y el plano de las imágenes. Si la relación de las imágenes en este plano obedece a la variación de cada una, de acuerdo con la acción real de las otras imágenes circundantes o con la proporcionalidad del efecto con su causa, y si, en principio, el cuerpo y el sistema nervioso son también imagen o materia, entonces estas últimas imágenes recibirían también la influencia de las otras imágenes de acuerdo con la misma proporcionalidad causal; la percepción sería, hasta ese momento, el producto necesario de esa influencia, pero ¿dónde quedaría la acción real del cuerpo que hemos hallado como distinta del resto de las imágenes? Por lo mismo no se ha resuelto el hecho de que la percepción parezca producirse en el interior, como algo diferente del plano de las imágenes. Veamos si lo que sigue nos puede responder y veamos también cómo se va configurando la necesidad de considerar, de derecho, una percepción muy simplificada que, como condición teórica, nos permita entender que la percepción consciente surge y explicar mejor su vínculo con el cuerpo.

Hay, por principio, también en la imagen de la central telefónica un elemento propio de la transmisión de la comunicación: la transmisión no es inmediata, requiere que la persona que llama espere un poco para ser conectada con la línea que busca. En el caso del cerebro, la forma como se ha desarrollado su estructura permite que dicha espera tenga lugar; el movimiento, es claro, no se origina en el cerebro sino en el mundo de las imágenes. El cerebro parece deformar entonces la proporcionalidad causal: los órganos perceptivos extienden todas sus ramificaciones hasta el cerebro y en este tienen también sus representantes los

mecanismos reflejos de la médula; en tal sentido, las excitaciones provenientes de la periferia, y pasando a través de la mediación selectora del cerebro, alcanzan tal o cual mecanismo motor, de acuerdo con Bergson, “elegido y no impuesto” (MM, p. 229). La espera está supuesta, además, en un proceso de selección, por cuanto en el cerebro se diseñan una infinidad de vías motrices y otro tanto de reacciones en estado naciente; la misma excitación tiene la capacidad de abrirse, así, al infinito en el proceso que pasa por el cerebro. Con estas consideraciones queremos poner de presente que el aparente proceso mecánico del que vendría a formar parte el cerebro, incluso reafirmado por el propio Bergson cuando dice de este órgano que es un instrumento de análisis y de selección, comporta ya un proceso temporal, porque la selección de la cara más útil de la excitación y de la mejor vía de reacción motriz implica una espera en el mencionado proceso de comunicar en el interior de la relación entre el plano de la materia y el cuerpo.

Esta vacilación en el signado de la imagen bergsoniana de la central telefónica se percibe también en la forma como se ha referido al sistema nervioso y al lugar y función que ocupan las células sensitivas en este sistema. Bergson ha hablado de un número creciente de terminaciones amiboides que se reúnen en función de ir complejizando los mecanismos de comunicación y de respuesta motriz a una excitación; es como si todo el sistema dependiera de lo cuantitativo –se podría pensar, de lo estadístico (Worms, 1997, p. 47)– y del carácter espacial del cuerpo. No obstante, el aspecto temporal antes señalado no es tanto el aporte de una subjetividad a la excitación recibida o al movimiento originado afuera; es, más bien, el aporte de un tipo específico de acción del cuerpo vivo a la acción de la materia, porque ella implica una espera y una elección. En el párrafo inmediatamente posterior al de la central telefónica, Bergson parece introducir una corrección a su anterior imagen: el cuerpo vivo será especificado como una zona de indeterminación dentro del mismo plano de la materia, sin abandonar el punto de vista de la acción desde el que se ha ido definiendo el papel del cuerpo; con esta aclaración, según creemos, Bergson introduce ya este aporte temporal que implica la acción propia de un cuerpo vivo.

Si la función del sistema nervioso es la de “recibir excitaciones, montar aparatos motores y presentar el más grande número posible de estos aparatos a una excitación dada” (MM, p. 229), entonces su perfeccionamiento es proporcional al mayor alcance espacial de su influencia. A continuación viene una particular caracterización de la percepción. Con lo anterior, Bergson está afirmando que dicha complejidad y perfeccionamiento del sistema nervioso tiene que ver, cada vez menos, con una acción necesaria y más con una creciente indeterminación

en vista de la “elección del ser viviente en su conducta frente a las cosas” (MM, p. 230); la función de la percepción en esta indeterminación sería la de simbolizar esa indeterminación, debido a su dependencia de la peculiar acción del sistema nervioso. Así, el tipo de acción real del cuerpo en el interior del plano de la materia, donde la acción depende de la proporcionalidad de la causalidad, consiste en el diseño, por decirlo de este modo, de muchas vías motoras posibles de respuesta a las excitaciones recibidas de afuera; de este modo, la indeterminación de su actividad depende de las virtualidades proporcionadas a la elección, en función de vincular cada vez más puntos de su influencia en el plano de la materia. Establecer esta distinción entre acciones parece el cometido central del recorrido hecho hasta este momento: “partamos pues de esta indeterminación como del principio verdadero” (MM, p. 230). Por consiguiente, partiendo de la acción real de la materia viva debe poderse explicar cómo surge la percepción, pues esta parece cumplir un papel puramente simbólico. Veamos.

La percepción, inseparable de la acción en función de la cual se ha ido complejizando el sistema nervioso, desempeña un papel específico de carácter simbólico: su mayor o menor amplitud “mide exactamente la indeterminación de la acción consecutiva” (MM, p. 231, énfasis agregado). Para comprender mejor esto, es necesario recordar en este momento tres factores que adquieren sentido, en cuanto que están relacionados. 1. “Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos” (MM, p. 220, énfasis en el original), por lo tanto, que mi cuerpo actúe sobre los objetos no depende, al inicio, de él; antes bien, recibe movimiento o excitación de parte de la materia. Esta lo compele, por principio, a actuar porque el cuerpo es materia igual que ella. Al hacerlo, mostrándole las distintas caras de su acción posible sobre ella, el cuerpo vivo mismo se desempeña de acuerdo con una respuesta diseñada de antemano, lo cual es posible gracias al retardo en producir la respuesta concreta o, en otras palabras, a una selección de la mejor reacción de acuerdo con lo que recibe. Este proceso describe, pues, una distancia entre la excitación original y la respuesta motora posterior. 2. La indeterminación, propia de la acción característica del cuerpo vivo, consiste en la mayor o menor amplitud de la esfera en que el mismo cuerpo es influido o puede influir. Si el sistema nervioso aparece como una zona de indeterminación, es porque el cuerpo mismo es un centro de acción real, la cual depende de esa indeterminación dentro del plano de la materia; además, si esta indeterminación corresponde a la distancia del cuerpo respecto del plano de las imágenes, el hecho de que se dé esa distancia tiene su origen en el mismo plano. 3. Entonces, se entiende mejor que la percepción consciente surge en esos

centros de indeterminación como una conciencia de la distancia o de la medida de la indeterminación de la acción; así pues, “una ley rigurosa enlaza la extensión de la percepción consciente a la intensidad de la acción de la cual el ser viviente dispone” (MM, p. 230). La percepción consciente mide, así, una suerte de orden jerárquico material, donde se enmarca la zona de indeterminación de la acción real del cuerpo vivo.

Ahora bien, debemos hacer al menos dos aclaraciones. Primera, que por más que la distancia tenga su origen en el plano de las imágenes, dicha distancia depende de lo que hemos llamado retardo, por cuanto en las zonas sensitivas del cerebro se diseñan vías nacientes de posibles respuestas motoras por las que pasará la información recibida del exterior y por donde el sistema nervioso busca conducir su respuesta. La respuesta no es la de un sujeto libre; antes bien, ella depende de las “posibilidades materialmente diseñadas en el exterior de él [del cerebro] por los objetos percibidos” (Worms, 1997, p. 47). No obstante, la respuesta es interior al cuerpo vivo, es decir, obedece a su propia especificidad o a la indeterminación de su acción dentro del conjunto de la necesidad material. Este aspecto concreto del cuerpo vivo le impide dar de inmediato una respuesta necesaria y mecánica, pues introduce en el sistema de la necesidad un sistema de acciones simplemente nacientes. Hay, sí, elección, pero es la propia del cuerpo vivo. Segunda, que la percepción queda limitada, por lo pronto, a su función simbólica; solo que esta función, como se deja ver, es muy concreta, pues es de orden material y no se refiere a ningún tipo de distancia intencional psicológica o lógica (cf. Worms, 2004, p. 131).

Estas dos aclaraciones explican, según creemos, por qué Bergson establece la siguiente ley: “la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo” (MM, p. 231). Está claro que la acción es la de un cuerpo vivo cuyo despliegue en el plano de la materia depende de la complejidad creciente de su sistema nervioso; se explicitan, entonces, dos factores presentes en la acción: uno, espacial, propio de la medida que constituye la percepción en relación con los desplazamientos del cuerpo; el otro, temporal y cualitativo, propio de la acción del cuerpo en cuanto que ser orgánico. En Materia y memoria encontramos de nuevo el espacio asociado al orden biológico; su carácter simbólico viene a ser exigido por las necesidades biológicas o, lo que es lo mismo, por la vida: si lo dado es la acción del cuerpo, las cosas del mundo sobre las que este influye aparecen para el cuerpo vivo en un “orden perceptivo” (cf. Worms, 2004, p. 132), a partir del cual la conciencia, por tanto, dispone del espacio. Digámoslo de otra manera, la conciencia es una función necesaria

derivada de las exigencias biológicas; no tiene nada de originaria. Entonces, "¿de dónde viene que esta percepción sea consciente, y por qué todo pasa como si esta conciencia naciera de los movimientos interiores de la sustancia cerebral?" (MM, p. 231). De la mano de esta pregunta, ahora pasamos a la enunciación de la hipótesis de la percepción pura, para lo cual, se debe simplificar lo más posible la percepción consciente, con el fin de obtener una respuesta. Bergson postulará, entonces, una suerte de percepción impersonal, que debería suponérsela sin memoria, condición de la distancia indispensable de todo aparecer; a esta percepción la llamará "pura".

Pensar la percepción como si fuera una suerte de visión interior y subjetiva o como si tuviera su origen en la masa cerebral radica en lo difícil que es concebir la memoria separada de la percepción; "en realidad –precisa Bergson– no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos" y, por corta que se la suponga, "ocupa siempre una cierta duración y exige como consecuencia un esfuerzo de memoria, que prolonga los unos en los otros una pluralidad de momentos" (MM, p. 232). La dificultad radica en que a los datos inmediatos mezclamos mil y mil recuerdos de nuestra experiencia pasada, impidiendo ver aquello que tenemos presente, "lo más a menudo, estos recuerdos desplazan nuestras percepciones reales, de las que no retenemos entonces más que algunas indicaciones, simples 'signos' destinados a evocarnos antiguas imágenes" (MM, p. 232). Incluso, podríamos decir que la función simbólica de la percepción tiende a imponerse sobre nuestra experiencia inmediata; en cierta forma, aquí se da una ilusión, de la cual también forma parte el mencionado aspecto espacial de la percepción. Por ello, es válido establecer dos hipótesis con el fin de explicar cómo se entiende la percepción consciente.

La inmanencia de base y la percepción subjetiva

Podría suponerse, entonces, una percepción parecida a la de una conciencia adulta y formada, pero inmersa en el presente buscando "amoldarse al objeto exterior" (MM, p. 232); con esta suposición, por el momento, Bergson no solo busca descartar la memoria de la percepción, sino, al mismo tiempo, el acto subjetivo de memoria que posee una cierta duración. Así pues, el filósofo postula dos hipótesis.

La primera hipótesis consiste en suponer una percepción "ideal", "impersonal",

anterior a la percepción consciente que, según él mismo, está en la base de nuestro conocimiento; por no haberla distinguido de la aportación de la memoria, se ha pensado la percepción completa como subjetiva e interior. Esta hipótesis se complementa con una segunda: si la percepción ocupa una cierta duración y exige un esfuerzo de memoria, al darse la experiencia inmediata, "contrae una multitud de momentos". Esta contracción y el recubrimiento por parte de la misma memoria de la percepción inmediata con una capa de recuerdos constituyen el principal aporte de la conciencia individual a la percepción. Así, pues, la hipótesis de la percepción pura consiste en ignorar, de entrada, este aporte subjetivo; se tendría, así,

una percepción que existe de derecho más que de hecho, la que tendría un ser colocado donde yo estoy, viviendo como yo vivo, pero absorbido en el presente y capaz, por eliminación de la memoria, bajo todas sus formas, de obtener de la materia una visión a la vez inmediata e instantánea. (MM, p. 233)

Deducir de ahí la conciencia sería, nos dice Bergson, una tarea osada si no se nos hubiera dado de antemano el plano de las imágenes, el mismo de la materia. Lo primero que tenemos, entonces, es el puro aparecer de lo dado; pero ello implica, como ya explicamos, el significado de lo que es imagen: una existencia a medio camino entre la 'cosa' y la 'representación'. Ahora bien, el estatus de la materia en cuanto imagen implica otra cosa, por lo menos:

Es verdad que una imagen puede ser sin ser percibida; ella puede estar presente sin ser representada; y la distancia entre estos dos términos, presencia y representación, justamente parece medir el intervalo entre la materia misma y la percepción consciente que tenemos de ella. (MM, p. 233)

El plano de las imágenes garantiza, pues, que se pueda pasar de la presencia a la representación. Hay que suponer, de entrada, la presencia; ¿por qué decimos 'suponer'? Porque, de hecho, lo que tenemos del universo o del todo es siempre un punto de vista subjetivo o una percepción de este orden, la parte no puede

contener el todo; por esto mismo, no se trata de saber cómo puede la representación contener el todo del universo, sino de saber cómo este, a partir de su ser puro dado, se disminuye al pasar a ser representación. He aquí por qué no podemos descartar del todo una fenomenología en Bergson; si no es una fenomenología cuya reducción nos deje ante una intencionalidad pura, por lo menos se trata de una fenomenología de la experiencia más básica, por decirlo así. Lo que queda después de la reducción inicial de toda teoría es lo dado en su puro aparecer; pero, una vez expuesta la hipótesis de la percepción pura, eso dado tiene para nosotros el significado de una "distancia pura", "condición de un aparecer o de una conciencia" (Worms, 2004, p. 131). Dicha distancia, a decir de Worms, queda como "una relación concreta, exterior, en el mundo, un afuera puro" (2004, p. 131), que posibilita la distancia entre mi cuerpo y los objetos sobre los que influye; al mismo tiempo, se comprende que la percepción consciente deba ser la medida de esa distancia. Si mi cuerpo se da como un punto de vista, como bien anota Worms, "hay allí una 'fenomenología' pura, en la inmanencia más radical" (2004, p. 131), puesto que esa distancia permite que los objetos destacados por mi cuerpo y representados en un "orden perceptivo que es un orden práctico y final" (Worms, 2004, p. 131), lo sean en un plano material independiente del sujeto, que nos deja, a la vez, en medio de una distancia pura. Partiendo de este hecho es que debemos concretar cómo se limita la representación.

Ahora bien, es bueno aclarar que la presencia, en cuanto que imagen, es una percepción virtual que está ahí, por lo tanto, se trata de saber cómo se pasa de la presencia a la representación, porque está claro que esta última no añade nada a la primera; si fuera al contrario, la distancia entre la materia y la representación sería infranqueable. El paso queda claro si se da de la presencia a la representación "por vía de disminución, y si la representación de una imagen fuera menos que su sola presencia" (MM, p. 234). Debemos entonces pensar esta disminución; Bergson buscará explicarla a través de tres imágenes asociadas con efectos luminosos.

Un objeto material, por ser imagen presente, se caracteriza por la necesidad de "actuar por cada uno de sus puntos sobre todos los puntos de las otras imágenes" (MM, p. 234); por ello cabe la pregunta: ¿de dónde resulta que él parezca ser en sí lo que es en mi representación? En cuanto que imagen se encuentra dentro de la corriente de la necesidad con que obran todas las imágenes: transmite la totalidad de lo que recibe de las imágenes que lo preceden y se continúa en las que siguen; en fin, un objeto material no es más que "un camino por el cual

pasan en todos los sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo" (MM, p. 234). Entonces, para convertirse en representación debería sustraérsele de esa continuidad, de tal forma que quedara aislada su mera envoltura. Así pues,

la representación está ahí, pero siempre virtual, neutralizada, al momento de ella pasar al acto, por la obligación de continuarse y de perderse en otra cosa. Lo que falta para obtener esta conversión no es aclarar el objeto, sino al contrario oscurecerle ciertos lados, disminuirle la mayor parte de él mismo, de manera que el residuo, en lugar de quedar encajado en el entorno como una cosa, se lo separa como un cuadro. (MM, p. 234)

He ahí la primera imagen; está tomada de la operación de pintar un motivo. Por decirlo así, en el plano de las imágenes, la representación está de forma virtual, es decir, neutralizada por la necesidad con que actúa toda la materia; esta acción se da sin restricción y es indiferente porque pasa sin obstáculos por todo, es decir, que allí, en principio, no se da conciencia. Al contrario de lo que podría pensarse, la representación de un objeto no lo aclara; se oscurece la mayor parte de él. Para decirlo de otra forma, para pasar de la presencia a la representación debe restarse algo a la continuidad del plano de las imágenes. ¿Qué sucede? El objeto representado es el producto de un oscurecimiento de la imagen: de él no se busca la totalidad, que incluiría sus conexiones con el resto de las imágenes, se le oscurece la mayor parte y se destaca de él solo aquello sobre lo que, en principio, puede influir mi cuerpo. En este sentido, tampoco se lo aísla como una cosa, se nos dice en el pasaje, más bien se lo separa, por qué no, por una especie de operación de encuadre; se opera, por expresarlo en términos biológicos, una selección –eso es lo que hace el pintor cuando destaca en su cuadro un paisaje y en él sobresale un árbol, por ejemplo. Cuando el objeto-imagen pasa a ser representado, por efecto de esta operación no se aclara dicho objeto, la percepción consciente no le agrega nada, lo separa del entorno para no ver en él más que aquello que es de interés biológico; el objeto queda enmarcado en el espacio, en una relación muy concreta de distancia, la misma que mide la percepción. La imagen tomada del ejercicio de la pintura nos deja, por principio, ante un sentido de la sustracción que es espacial y cuantitativo: es evidente que un cuadro, por más que se cree en él la ilusión de la profundidad y de un espacio

casi infinito, es, sin lugar a dudas, un plano, se destaca en él su ser espacial y de medida, pues posee dimensiones; al mismo tiempo, el objeto en la representación no se da más que por vía de sustraerle la mayor parte de sus lados y quedarse con una suerte de caparazón. Ahora bien, se debe decir que es por vía de las necesidades biológicas que se efectúa esta sustracción.

En este orden de ideas, como ya observamos, los seres vivientes son centros de indeterminación por lo que atañe a su acción, al tiempo que el grado de esta indeterminación depende de la mayor o menor complejidad en el número y la elevación de sus funciones, lo cual implica que del desarrollo de estas depende la supresión de todas aquellas partes sobre las que el cuerpo vivo no pueda influir. Bergson enfatiza el hecho de que esto sucede por la sola presencia de estos seres en medio del plano de la materia, entendiéndose en tal sentido el de ser centros:

Se dejarán atravesar, en cierto modo, por aquellas de entre las acciones exteriores que les son indiferentes; las otras, aisladas se convertirán en 'percepciones' por su mismo aislamiento. Todo sucederá entonces para nosotros como si reflejásemos sobre las superficies la luz que de ellas emana, luz que, propagándose siempre, no haya sido jamás revelada. (MM, p. 234-235)

Dos aspectos debemos destacar aquí, gracias al aporte de este pasaje que nos permite comprender mejor por qué en la imagen de la operación pictórica aparece el contraste entre 'aclarar' y 'oscurecer'. El primer aspecto corresponde a que está afirmando que lo dado es luz –también la imagen del oscurecimiento en el cuadro así lo suponía–; solo que eso dado es al mismo tiempo, por principio, representación virtual, mas no percepción consciente. Por una parte, la imagen, que es sin ser percibida, neutraliza esa percepción, debido a la acción necesaria entre las imágenes; por otra parte, cuando percibimos un objeto material se desbloquea esa percepción, pero se da un oscurecimiento. En cuanto que luz, la acción necesaria tiende a propagarse siempre. El segundo aspecto se refiere a que, en cuanto que centros de indeterminación, los seres vivos reflejan esa luz a la manera de lados que interesan sus distintas funciones, oscureciendo el objeto-imagen, por lo tanto. Aquí se deja entrever que, en medio de la indiferencia generalizada que caracteriza a la totalidad de las imágenes en su plano de "mecanismo radical", en el que no se percibe conscientemente,

cualquier imagen se tropieza con una suerte de “espontaneidad de reacción”; es decir, en medio de la necesaria indiferencia, la representación que tenemos de las cosas “nacería pues, en suma, de que ellas vienen a reflejarse contra nuestra libertad” (MM, p. 235). Ahora habremos de desarrollar mejor esta idea de la representación previa, entendida aquí como luz; para ello Bergson da un paso más, ayudado de una imagen tomada de la física de la luz: la relación y diferencia entre refracción y reflexión.

Hasta este momento, Bergson, más que fijarse en el contenido de la percepción consciente, ha establecido una diferencia que atañe a una suerte de cambio de medio en la continuidad de las imágenes. La imagen tomada de la refracción de la luz se vuelve significativa:

Cuando un rayo de luz pasa de un medio a otro, lo atraviesa generalmente cambiando de dirección. Pero tales pueden ser las densidades respectivas de los dos medios, que, por un cierto ángulo de incidencia, no hay más refracción posible. (MM, p. 235)

El desplazamiento de la argumentación bergsoniana es significativo; el cuerpo vivo, en cuanto que es centro en medio del plano de las imágenes, constituye un medio diferente al de la necesidad y continuidad general, por él la percepción virtual tendría que pasar indiferentemente o, se debería decir, tendría que refractarse. La reflexión, a partir de esta imagen, debe definirse en contraste con la refracción; aquella se constituye en un fenómeno lumínico, debido al cambio de medio por el que atraviesa la luz. Cuando no hay refracción posible, la reflexión es “total”: “se forma una imagen virtual del punto luminoso que simboliza, en cierto modo, la imposibilidad en que están ciertos rayos luminosos de proseguir su camino” (MM, p. 235). Bergson saca de esta imagen dos conclusiones con el fin de establecer cómo se produce la percepción. La primera, volviendo sobre el hecho de que la totalidad de las imágenes del mundo material es luz, si se suponen en medio de él centros de acción espontánea, “los rayos que allí llegan y que interesarían esta actividad, en lugar de atravesarlos, parecerán volver a diseñar los contornos del objeto que los envía” (MM, p. 235); el filósofo quiere afirmar, con ello, que la percepción es un fenómeno del mismo género que la reflexión. La segunda conclusión indica que en esta reflexión no se añade

nada al objeto percibido, más bien, al reflejarse abandona algo de su acción real "para figurar así su acción virtual, es decir, en el fondo, la influencia del ser vivo" sobre él (MM, p. 235); la percepción se asemeja, pues, a un "efecto de espejismo [mirage]" (MM, p. 235). Estas dos conclusiones unidas nos llevan a afirmar que, cuando el objeto viene a reflejarse en la percepción, este aparece de forma virtual, como en un espejo, solo que su virtualidad consiste en la posible influencia del ser vivo sobre él; dicha virtualidad depende de la espontaneidad propia del ser vivo, es decir, de la capacidad, antes señalada, de hacer esperar la respuesta a la excitación recibida con el fin de escoger la mejor vía motora. En tal sentido, la misma espontaneidad depende del diseño de innumerables vías de respuesta que quedarán en forma virtual.

Otra conclusión que Bergson saca de esta imagen tomada del fenómeno físico de la diferencia entre refracción y reflexión es, a saber, que entre ser y ser conscientemente percibido no hay diferencia de naturaleza sino de grado:

En un sentido, se podría decir que la percepción de un punto material inconsciente cualquiera, en su instantaneidad, es infinitamente más vasta y más completa que la nuestra, ya que este punto recoge y transmite las acciones de todos los puntos del mundo material, mientras que nuestra conciencia no alcanza más que ciertas partes por ciertos lados. (MM, p. 236)

Si el plano de las imágenes antes parecía tener, en su formulación, solo una suerte de función gnoseológica, al permitir hacer tabula rasa de toda tesis para, con ello, lograr establecer la especificidad del cuerpo vivo en medio del universo y poder proponer que la percepción surge a partir de una reducción, al llegar a este punto, va quedando más clara una afirmación, se puede decir ontológica, implícita en el primer resultado de la reducción: el aparecer en cuanto que universo es un todo pero a la manera como la percepción del universo está en cada mónada leibniziana. Bergson, no obstante, se acerca en su afirmación a Leibniz, pero con una modificación: el universo es luz que lo atraviesa todo y por ello no podemos hablar, por principio, de una mónada sin puertas ni ventanas, puesto que lo dado aparece como una distancia pura que hace posible, decíamos, la distancia entre mi cuerpo y los objetos, es decir, los elementos concretos de una experiencia (cf. Riquier, 2009, pp. 81-82). Con ello damos el

paso a la tercera imagen, también referente a efectos luminosos, pero esta vez tomada de la fotografía. Veamos. Por lo común se representa la percepción

como una vista fotográfica de las cosas, la cual se tomaría desde un punto determinado con un aparato especial, como el órgano de percepción, y se desarrollaría en seguida en la sustancia cerebral por no sé qué proceso de elaboración química y física. (MM, p. 236)

Esto no se puede sostener si hemos seguido el curso de la argumentación bergsoniana. Para Bergson, es evidente que si se tratara de una fotografía, esta ya estaría tomada desde el interior de las cosas "y por todos los puntos del espacio". Ni la física ni la metafísica pueden negar este hecho: ya se trate de átomos o de centros de fuerza o de mónadas, todos están de acuerdo en que la influencia de toda la materia se deja sentir "sin resistencia y sin pérdida" en cada uno de los puntos que componen el universo,

y que la fotografía del todo allí es translúcida: falta, detrás de la placa, una pantalla negra sobre la cual se destacaría [détacherait] la imagen. Nuestras 'zonas de indeterminación' jugarían en cierto modo el papel de pantalla. Ellas no añaden nada a lo que es; hacen solamente que la acción real pase y que la acción virtual permanezca. (MM, p. 237)

A partir de este pasaje, observamos otro desplazamiento en la argumentación bergsoniana; si antes se decía de la percepción que era del mismo género que el fenómeno lumínico de reflexión, proveniente de una refracción frustrada, y de ahí se podía deducir que era "como un efecto de espejismo [mirage]", ahora, sin abandonar el campo luminoso desde el que se intenta dar cuenta de la percepción, nos encontramos con el contraste entre una fotografía "translúcida", característica de la percepción virtual propia del plano de las imágenes, y una "pantalla negra", característica de las zonas de indeterminación propias de los cuerpos vivientes. Lo anterior se puede recoger en los siguientes tres puntos. 1. Todas las imágenes que constituyen el universo de la materia pueden ser, sin ser

percibidas; lo cual significa que, por principio, no se requiere de conciencia para su existencia. 2. Si este universo es luz, como se enfatiza a partir de la segunda imagen sobre la refracción, entonces en el plano de las imágenes todos los rayos atraviesan la materia sin impedimentos por todas partes. 3. Si comparamos la percepción con una fotografía, habría que decir entonces que el plano de las imágenes, en cuanto que percepción virtual, no es como un paisaje que se tome desde el interior de la cámara que constituye nuestro cerebro, sino que la fotografía ya está tomada desde dentro del plano de las imágenes; estas últimas, en cuanto luz, hacen que esta fotografía sea translúcida, que atraviese todo sin encuadre. ¿Qué sucede, pues, con la percepción consciente?

Ya afirmamos que se trata de saber cómo se reduce o cómo se limita la percepción. La primera imagen a la que recurrió Bergson, la del cuadro, nos lleva a pensar que lo que se efectúa en la percepción es una operación, decíamos, de encuadre, pero también de sustracción de elementos que llevan a no dejar sino aquello que interesa a las funciones biológicas –es una imagen de orden espacial y cuantitativo. Efecto de esa sustracción es el oscurecimiento del que resulta un objeto conscientemente percibido. Ello parece dar paso a la siguiente imagen de la refracción, con un sentido igual de negativo. Dice Bergson que la percepción es semejante a una refracción frustrada, pero ello se sabe porque, en contraste, el plano de las imágenes es concebido como luz: se afirma de los rayos provenientes de la acción de la materia que, al llegar a nuestras zonas de indeterminación, unos las atraviesan por cuanto no son del interés del cuerpo vivo, los otros, muy pocos, son seleccionados y pasan a la percepción consciente como espejismos –la palabra francesa mirage no solo puede ser traducida por ‘espejismo’, también lo puede ser por ‘ilusión’; este aspecto ilusorio o de espejismo de la percepción consciente, no deja de recordarnos el carácter también ilusorio de las interpretaciones de los impulsos en Nietzsche. En cierta forma, cualquier punto del universo tiene una percepción más amplia porque toda la necesidad de la acción de dicho universo pasa por él; lo contrario sucede con los centros de actividad espontánea, pues actúan limitando la acción del universo: son puntos de vista por donde se elimina o, mejor, se deja de lado lo que no interesa a sus necesidades y a sus funciones, en ellos se desvía la luz con un efecto ilusorio, en otras palabras, seleccionan parte de la acción del universo.

Pero la imagen tomada de la práctica fotográfica nos lleva no solo a explicar la limitación de la percepción, al mismo tiempo se concreta más la idea de que el plano de las imágenes es luz, acudiendo a una suerte de sentido leibniziano, en la medida en que cada mónada es espejo del universo y, en ese mismo sentido, cada

una es un punto de vista de ese universo (Cf. Leibniz, 1992, Monadología, §§ 60-63; Principios de la naturaleza y de la gracia, §§ 13 y 14). No obstante, Bergson, concretando más su propia argumentación, hace al menos dos afirmaciones. Primera, si el universo es luz, al tiempo es percepción virtual, neutralizada por la acción concreta de las imágenes. Ello significa que la relación que va del plano de las imágenes a la percepción tiene la forma del paso de lo virtual a lo actual; al actualizarse como percepción consciente, el resto de la acción continúa su camino sin ser seleccionado por la conciencia. Segunda, con esto entendemos mejor el sentido de la fotografía: en el universo la fotografía es translúcida, no requiere de pantalla para ser revelada o actualizada; en cierto sentido, se puede decir que el cuerpo no actúa solo como un camino por el que transita toda la acción del universo, en él la corriente de la luz es deformada. En otras palabras, la acción de las zonas de indeterminación, en cuanto que pantallas negras y por las que se han definido los seres vivos, dispone del tiempo: allí la acción necesaria se hace esperar, adquiere la virtualidad particular de esas zonas; allí se diseñan infinitas vías de respuesta en vista de las necesidades y de las funciones orgánicas: “hacen que la acción virtual permanezca”, aunque la percepción solo disponga del espacio, en cuanto alcance de la acción de los cuerpos vivos, y se limite solo a reflejar.

Digresión sobre el método bergsoniano: el uso de imágenes

Una vez hemos seguido la manera como Bergson recurre a estas imágenes tomadas de fenómenos luminosos, observamos en este hecho no un procedimiento metafórico o, incluso, simbólico que se valga de los componentes de esas imágenes, como por ejemplo el cuadro de la primera imagen, con el fin de obtener una simple comparación; antes bien, esas imágenes aparecen en el decurso argumentativo como parte de la explicación haciendo avanzar el proceso y agregando nuevos sentidos a aquello que va a explicar. En 1903, Bergson publica un artículo en la Revue de métaphysique et de moral titulado “Introducción a la metafísica”, reeditado en 1934 en el libro El pensamiento y lo moviente, su segunda recopilación de ensayos, cuya nota común es explicitar el método que ha venido siguiendo en sus libros. La “Introducción a la metafísica” se constituirá en una especie de manifiesto del bergsonismo “como movimiento cultural” (cf. Soulez y Worms, 2002, p. 298), entre cuyos seguidores de la época se cuentan Charles Peguy y Georges Sorel; este artículo describe en una primera

formulación el método que Bergson ha seguido hasta ese momento (1903) y que no ha sido del todo explícito, en especial, en el Ensayo. En la “Introducción a la metafísica” se nos habla del uso de las imágenes por parte del filósofo cuando busca exponer su pensamiento. Muy de acuerdo con el espíritu de la filosofía bergsoniana, el recurso a la imagen, se nos dice, tiene la ventaja de que “nos mantiene en lo concreto” (IM, p. 1083) y, al mismo tiempo, que con ello se busca suscitar un trabajo al pensamiento, que debe ser llevado más allá de los hábitos útiles a los que lo tiene acostumbrado la vida. Ahora bien,

ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas de órdenes de cosas muy diferentes, podrían, por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre el punto preciso donde hay una cierta intuición por aprehender. (IM, p. 1083)

El uso de diversas imágenes y desiguales, en la medida de lo posible, tiene la ventaja, entonces, de que ninguna le arrebate el lugar a la intuición de la que se quiere dar cuenta, antes bien, se las dispone sin la exclusividad de una sola, con el fin de que el espíritu pueda captar esa intuición, yendo al punto de convergencia donde quedamos ante lo que debemos aprehender. Pasa de manera distinta cuando usamos conceptos, que tienen un carácter simbólico de sustitución del objeto, muy cercano a la comparación; el concepto proviene del trabajo de la inteligencia que recorta sus conceptos de la continuidad y después cree poder recomponer esa continuidad alineándolos en un todo donde falta precisamente esta última. Los conceptos, en cuanto que símbolos, pretenden sustituir el objeto que simbolizan y solo retienen de él “lo que es común a este objeto y a otros” (IM, p. 1083); con ello no se exige de nosotros ningún esfuerzo. El uso de imágenes implica que se exige de nuestro espíritu, “no obstante sus diferencias de aspecto, la misma especie de atención y, en cierto modo, el mismo grado de tensión” (IM, p. 1083); con ello se busca crear, en principio, una actitud “particular y bien determinada” en la conciencia. Esta actitud, como bien afirma Bergson, es un tipo de atención del espíritu que se fija en lo concreto, gracias a la imagen, para ir a la intuición; esa atención consiste en una tensión del espíritu. Se exige, además, que la conciencia dé su consentimiento, no a la imagen, como si fuera una comparación, sino al tipo de esfuerzo del espíritu o, mejor, al esfuerzo de atención al que lo dispone el juego de dichas imágenes.

Ahora bien, como la filosofía y la metafísica, en concreto, parecen no poder prescindir de los conceptos, la propuesta bergsoniana consistirá en que ellas no hagan uso de conceptos "inflexibles y ya hechos" o por lo menos deberán "crear conceptos bien diferentes de los que manejamos habitualmente, quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre listas a moldearse sobre las formas huidizas [fuyantes] de la intuición" (IM, p. 1085); esto por la razón de que esta última no permite ser encerrada en una representación conceptual. Por lo tanto, en la "Introducción a la metafísica" se pone en juego la idea de que la metafísica es una forma de ponerse de manera absoluta en una realidad, de tener su intuición, prescindiendo, en principio, de conceptos que nos dejan ante lo relativo (cf. IM, pp. 1076-1080). Baste lo dicho para volver ahora sobre las imágenes que hemos expuesto y que están presentes en Materia y memoria.

Regreso a la idea de una inmanencia de base: ¿hay en Bergson una fenomenología?

¿Cuál ha sido el punto de convergencia sobre el que ejercen su acción las imágenes expuestas? Se puede responder de manera simple diciendo que es la hipótesis de la percepción pura, que es de derecho y no de hecho –el mismo Bergson afirma, inmediatamente expuesta la imagen de la fotografía, que "esto no es una hipótesis" (MM, p. 237). Pero antes de precisar más esta respuesta, queremos recordar que, previamente al uso por parte de Bergson de las imágenes referentes a los efectos luminosos, expusimos dos imágenes referentes al cuerpo que dirigen nuestro pensamiento hacia una tensión en su significado y que, para efectos de nuestra exposición, tienen una importancia radical.

La primera imagen es la de la central telefónica, que parece darnos a entender el cerebro desde un punto de vista mecánico, como un dispositivo que recibe movimiento, luego lo inhibe con el propósito de buscar la mejor respuesta y, después sí, devuelve movimiento. Aunque el modelo es el de un sistema mecánico de central telefónica, como los antiguos, producto también del artificio humano o del mismo cerebro, es evidente que Bergson no está proponiendo un modelo comunicacional o anticipando un modelo computacional de la mente. Esto último sería así si nos olvidáramos de la tensión o contrapunto de la imagen que viene a continuación de ella, la de que los cuerpos vivos constituyen zonas de indeterminación o de espontaneidad de reacción, que parece contradecir la primera imagen. Frente a la imposibilidad de establecer sin más el puro aspecto

mecánico que vendría a tener el cuerpo por ser una imagen como las otras, se debe afirmar, por principio, esto mismo, pero se debe afirmar también que es un centro de espontaneidad en el medio de las imágenes. No obstante esta observación, es claro también que, por ser los cuerpos vivos zonas de indeterminación, ello implica que priman en ellos las necesidades vitales, que se expresan en el desarrollo cada vez más complejo del sistema nervioso, y que dichas necesidades tienen su cumplimiento en el espacio. Esta precisión nos llevaría a pensar que ambas imágenes se complementan para afirmar el carácter exclusivamente espacial y, usando la expresión de Vieillard-Baron, "cuantitativo" del cuerpo vivo. Ahora bien, no debemos olvidar que, una vez la excitación recibida del exterior circula por el sistema nervioso hasta alcanzar la materia gris del cerebro, esta excitación se bifurca en innumerables vías de respuestas posibles que quedan virtuales, por más que se escoja una como respuesta concreta a una excitación particular; en tal sentido, las zonas de indeterminación no poseen un sentido puramente espacial, sino que parecen disponer del espacio a partir de un proceso temporal que viene a ser el de la vida como sistema de espontaneidad en medio de un sistema, en principio, determinista. Entonces, las dos imágenes describen una tensión –más que una dialéctica– propia de los organismos, por cuanto su vida se expande en un espacio pero disponen de él internamente, a partir de un proceso temporal. Es la misma tensión que se evidencia a lo largo del capítulo primero de Materia y memoria, al tratar de dar cuenta del cuerpo; es la imposibilidad de entender el cuerpo en un sentido puramente espacial y cuantitativo, ya que la vida se escapa al aparente determinismo del universo –no debemos olvidar que la vida surgió en el universo y, por lo tanto, la indeterminación le pertenece a la materia, de alguna forma–. Se puede decir que el sentido puramente pragmático de la percepción, en cuanto que medida de la libertad de las zonas de indeterminación, no queda completo sin considerar el papel del cuerpo.

Una vez hecha esta aclaración, pasemos a señalar el punto de convergencia de las imágenes tomadas de los efectos luminosos. La primera y la última se extraen de dos operaciones que se valen de algún tipo de artificio humano para la producción de una imagen: la pintura y la fotografía. La segunda se extrae de un fenómeno físico y óptico, en particular. Las tres imágenes pretenden dar cuenta de la hipótesis de la percepción pura, de la cual se ha eliminado de derecho el aporte subjetivo de la percepción: la memoria. En el paso de la primera a la segunda imagen, se señala un cambio de medio en las imágenes, por una parte, del paisaje al cuadro, por otra parte, de la necesidad de la acción de la materia a la espontaneidad de reacción, cuando las imágenes se reflejan contra nuestra

libertad. En el paso de la segunda imagen, se señala con mayor claridad el cambio de medio: un pasar directo y sin obstáculos de toda la acción del universo a un medio que la desvía y hace que los rayos de luz se rediseñen en el nuevo medio de nuestras zonas de indeterminación. Aquí se muestra, nos parece, el aspecto central no solo de esta argumentación en torno al recurso metodológico bergsoniano a estas imágenes lumínicas, sino de buena parte de la determinación de la percepción presente en el capítulo primero de Materia y memoria: solo se da una diferencia de grado entre ser y ser percibida. Aquí no se trata de dos tipos de imágenes radicalmente diferentes; la imagen percibida se diferencia de la percepción virtual porque una de las imágenes, al cambiar de medio, pierde algo, aunque no deja de ser imagen. La tercera imagen a la que recurre Bergson en su argumentación recoge la idea de que la percepción virtual es luz, pero, al tiempo, fotografía translúcida, en otros términos, acción necesaria y percepción virtual, solo que al decirse que es fotografía translúcida se enfatiza en la inmanencia de la acción; "nuestras 'zonas de indeterminación' actuarían [joueraient] en cierto modo el papel de pantalla" (MM, p. 237, énfasis agregado) –aquí parecen diferenciarse dos formas de acción–. Con la imagen de la fotografía volvemos, pues, a una operación: la complejidad del cerebro hace las veces de pantalla donde la acción virtual permanece, el resto pasa como acción real. Volvemos, así, aunque de otra manera, sobre la tensión arriba señalada: la percepción consciente, de la que se puede decir que mide el alcance de las zonas de indeterminación, no se puede entender sola y separada del resto del mundo, en cierta medida depende del cuerpo para su existencia y este, ya de entrada, puede disponer del tiempo, desvía la acción recibida en cuanto que está vivo.

A partir de esta comparación entre los dos conjuntos de imágenes usados por Bergson, las que se refieren al cuerpo y las que se refieren a la percepción como disminución, podemos señalar por lo menos dos sentidos de lo concreto en que ellas nos mantienen durante el proceso de argumentación: por una parte, no es posible entender una teoría de la percepción sin la hipótesis de una percepción que es pura de derecho, es decir, que no requeriría de la intervención de la memoria; por otra parte, tampoco podemos entender el cuerpo vivo sin esa inmanencia de la acción del universo, a la que Bergson parece apuntar aquí bajo la imagen de la luz. El filósofo se refiere a eso concreto cuando termina de exponer la imagen de la fotografía y señala bien que "esto [la percepción pura] no es una hipótesis. Nos limitamos a formular los datos sin los cuales ninguna teoría de la percepción puede pasar" (MM, p. 237). Si dijéramos esto de otra manera, deberíamos afirmar que, por más que al haber efectuado una reducción inicial de toda teoría para quedarnos con un aparecer puro o plano de las

imágenes, inmediatamente debimos caer en cuenta de que existe entre esas imágenes una imagen que actúa como centro y que siento desde dentro por afecciones, mi cuerpo; no se puede, pues, pensar la percepción y, mucho menos, el cuerpo sin concebir “al menos la posibilidad de un mundo material” o sin un plano de las imágenes. Entonces, el doble aparecer del universo y de mi cuerpo en él se puede formular así: mi cuerpo está en el universo, los objetos le devuelven “su influencia eventual” (MM, p. 220), por lo mismo, no se lo puede comprender sino en un mundo; más precisamente, este último constituye un sistema de acciones donde cabe otro sistema de acciones cuyo representante más destacado es mi cuerpo. Estamos de acuerdo con Vieillard-Baron cuando comenta este hecho en su aclarador artículo “Corps-qualité et corps-quantité selon Bergson”:

Esta relación de mi cuerpo a los objetos exteriores forma un sistema. Concebir la materia como radicalmente diferente de la representación es hacer de ella una X, un misterio absoluto o una entidad inverificable (cf. MM, pp. 222-223). En realidad, la materia y mi percepción de la materia forman un conjunto indisociable. (1997, p. 113)

Cuando presuponemos al menos la posibilidad de un mundo material, estamos incluyendo en esa posibilidad la acción de toda la materia o de “puros juegos de fuerzas sin contornos” y también que esa misma materia, en cuanto que percepción virtual, es perceptible, en derecho, como imagen e imperceptible, de hecho, como conjunto de imágenes (cf. Worms, 1997, p. 54). Incluimos en esa presuposición, al mismo tiempo, una imagen, de entre el conjunto de las imágenes, en medio de esa acción, que recibe, sí, el influjo de las fuerzas que efectivamente pasan por ella; aunque en esta imagen privilegiada parte de la acción real es apartada, hecha esperar y bifurcada en acción virtual, en función de la acción posible del cuerpo vivo. Esta mutua referencia de la acción real de la materia –las fuerzas– a la acción posible de las zonas de indeterminación es lo que Vieillard-Baron en el pasaje citado antes llama “sistema”, con lo cual sugiere, además, que existe, en este preciso sentido, una suerte de intencionalidad en el “cuerpo-cantidad”, por cuanto el tipo de acción que lo caracteriza “focaliza y orienta” la acción (cf. Vieillard-Baron, 1997, p. 113). Justamente, señalamos antes con Bergson que el plano de las imágenes garantiza

que se pueda pasar de la presencia a la representación, esta distancia es una "distancia concreta entre nuestro cuerpo y los objetos que lo rodean" (Worms, 2004, p. 132), sin necesidad de acudir, no obstante, a ningún tipo de intencionalidad pura. ¿Cómo solucionar esta aparente contradicción en el proceder de Bergson? Ya sostuvimos con Worms la posibilidad de señalar una 'fenomenología' en Bergson, que, siendo "pura", se daba en la inmanencia "más radical" (cf. Worms, 2004, p. 132). Entonces, ¿habría que suponer en esta fenomenología una suerte de conciencia intencional y constituyente para la que se dé el aparecer? Nos hemos dado cuenta de que Bergson descarta una conciencia que vería desde dentro de ella misma el espectáculo del aparecer exterior. Si esto es así, ¿hace el filósofo o el "yo filosofante", como lo llama Riquier (2004, p. 278), las veces de esa conciencia, pues parece ser él quien señala los avatares del proceso de reducción desde el inicio?

Podemos señalar con Camille Riquier (2004) por lo menos tres hechos presentes en la exposición del capítulo primero de Materia y memoria, con el fin de precisar una posible solución a este problema. 1. El universo visto desde todas partes y desde ninguna, como se supone bajo la hipótesis inicial de la percepción pura, "ofrece –nos dice Riquier (2004)– por así decir un plano geometral" susceptible, claro está, de múltiples perspectivas, solo que están aplanadas, en el sentido de que ninguna está por encima de las otras; mi cuerpo ahí no es más que "una de entre esas imágenes, la última, la que obtenemos en todo momento practicando un corte instantáneo en el devenir en general" (MM, p. 272). 2. De acuerdo con el mismo Riquier, en el capítulo primero de Materia y memoria, no quedamos ante las puras cosas, sino que, antes bien, se pide asumir el punto de vista de un "espíritu" que ante ellas ignore, así sea por un instante, las "discusiones entre los filósofos" (MM, p. 210); la reducción inicial, desde esta perspectiva, garantiza la distancia suficiente del "yo filosofante" respecto de la totalidad de las imágenes para mantener "el carácter de plano [planéité] del plano" (de lo plano) sin adoptar un punto de vista exclusivo desde el que se habla (cf. Riquier, 2004, pp. 278-279). 3. Este último aspecto nos lleva a precisar más la posición del filósofo, puesto que, a pesar de que Bergson usa expresiones como "yo" o "veo que", estas no se refieren a una conciencia constituyente; se puede decir que es una especie de perspectiva flotante, desde donde se puede mirar, por ejemplo, de más cerca (cf. MM, p. 217), detenerse en un punto, señalar una distancia, etc.; así pues, el yo filosofante "sobrevuela y se cierne sobre [survole et surplombe] el plano con una libertad absoluta" (cf. Riquier, 2004, p. 279). En tal sentido, se entiende que el capítulo primero se inicie inscribiendo al yo filosofante en un 'nosotros' que va a ser interrogado durante el

proceso: “vamos [nous allons] a fingir por un instante que nada conocemos de las teorías […]” (MM, p. 217, énfasis agregado), con lo cual se ratifica la planeación –incluso el aplanamiento– que es menester mantener durante el proceso que allí se inicia (cf. Riquier, 2004, p. 276).

De este modo, mantener, por un lado, que puede haber una suerte de intencionalidad de la acción en el cuerpo-cantidad no significa que haya una intencionalidad constituyente de esta acción; a partir de la reducción inicial, todas las perspectivas han sido, por decirlo así, aplanadas, no sobresale una sobre la otra y la intencionalidad que sugiere Vieillard-Baron se da en el nivel de la acción: no se puede proponer una acción propia del cuerpo vivo sin un mundo donde esa acción tenga lugar. Por otro lado, el aplanar todas las perspectivas no supone tampoco una conciencia constituyente, como bien lo acabamos de exponer; el yo filosofante, para mantener la terminología de Riquier, solo garantiza que sea posible asumir diversos puntos de vista, iguales en jerarquía, para testimoniar y alinear los diversos hechos constatados en el mismo plano, como es el caso de mi cuerpo que, en un principio, es solo material. Entonces, las posiciones de Vieillard-Baron, de Riquier y de Worms sobre la existencia de una fenomenología en Bergson no son contradictorias y excluyentes entre sí, dado que afirmar una fenomenología en Bergson supone, como venimos mostrando, asumir mi cuerpo en medio de un universo de cuyo material también está hecho él. La imagen de la fotografía es bien expresiva e indicativa a este respecto, puesto que en ella se afirman dos hechos básicos. Primero, la fotografía no es solo un procedimiento que involucra un fenómeno luminoso, también, y a este propósito Bergson es muy enfático, ese procedimiento es un juego con la luz; en otras palabras, que se pueda producir una fotografía depende de que el motivo esté iluminado de alguna manera, pero, también, que el producto, la fotografía desarrollada, deje ver el motivo encuadrado, es decir, que se lo ilumine, en cierto modo. Segundo, Bergson nos dice que la fotografía en el plano de las imágenes es translúcida, lo cual significa, por una parte, que el plano es luz y que, por tal razón, la fotografía ya está tomada de antemano, pero neutralizada en cuanto que percepción consciente por la acción real de las imágenes; por otra parte, que el plano de las imágenes es una suerte de “espectáculo sin espectador” (Prado cit. en Riquier, 2004, p. 277). La luz, entonces, no es una mera metáfora para aclarar el sentido de la imagen pura, sino que nombra el carácter del propio universo, el de ser al mismo tiempo imagen y materia.

De acuerdo a lo elaborado en los últimos párrafos, podemos afirmar, entonces,

que el plano de las imágenes o de la materia garantiza la especificidad de la vida con su tipo de acción concreta en medio de la acción total del universo. Se trata de una inmanencia de base que describe la inherencia de las zonas de indeterminación en el todo del universo. En el contexto de esta inmanencia, se desarrolla la tensión que las zonas de indeterminación llevan consigo entre las exigencias espaciales de las necesidades biológicas y el desarrollo de la estructura del sistema nervioso en vista de la indeterminación de la acción; Bergson expresa muy bien esta tensión:

Es decir, que el sistema nervioso no tiene nada de un aparato que serviría para fabricar o incluso para preparar representaciones […] Pero si el sistema nervioso es construido, de un extremo al otro en la serie animal, en vista de una acción cada vez menos necesaria, ¿no es preciso pensar que la percepción, cuyo progreso se regula por el suyo, está toda entera orientada, ella también, hacia la acción, no hacia el conocimiento puro? (MM, pp. 229-230)

Esta tensión creciente en el desarrollo de lo orgánico se da, pues, entre la exigencia ineludible de las necesidades biológicas, de las cuales no se puede desligar la percepción consciente, y el consiguiente desarrollo de un sistema nervioso complejo que, aunque encargado de sacar el mejor provecho del medio, implica de la misma manera una disposición del tiempo, rompiendo con ello la necesidad generalizada del universo. Se puede decir que la inmanencia propia de la vida, que venimos describiendo aquí, implica esta tensión, pero ello no requiere recurrir, en tal sentido, a una intencionalidad pura. Bergson, según creemos, parece referirse a esta idea con toda claridad cuando se formula una pregunta a propósito de lo que ha expuesto respecto de la percepción pura y después de haber afirmado, a partir de ahí, que no se trata de una hipótesis –“nos limitamos a formular los datos sin los cuales ninguna teoría de la percepción puede pasar” (MM, p. 237)–; dicha pregunta tiene todos los visos de ser más bien una afirmación:

En cuanto a la percepción misma, en cuanto que imagen, no tenéis que rehacer la génesis, ya que la habéis puesto en primer lugar y no podéis, por lo demás, no

ponerla: dándoos el cerebro, dándoos la menor parcela de materia, ¿no os daríais la totalidad de las imágenes? (MM, p. 238)

Estudio sobre la afección: el cuerpo aporta su cualidad

Al darse el cerebro, entonces, no solo se da la totalidad de las imágenes, al tiempo se afirma la existencia de la acción voluntaria: mi cuerpo es lo que siento inmediatamente por afecciones y se me da, con él, la totalidad del plano de la materia –incluso es posible afirmar que en este orden de cosas mi cuerpo no es todavía el 'cuerpo propio'–. La acción voluntaria y el proceso de limitación de la percepción implican ir desde el plano de las imágenes hacia adentro; el movimiento recibido de fuera parece esperar allí, con lo cual el tiempo de la necesidad es, en cierto modo, deformado, por más que todavía estemos hablando de un cuerpo-cantidad, abusando un poco de la expresión de Vieillard-Baron.

Una página antes de la formulación de esta pregunta, al dar el paso entre la segunda y la tercera de las imágenes luminosas, Bergson había llamado la atención sobre un hecho presente en la limitación de la percepción; al traerlo en este lugar de nuestra argumentación, creemos que se comprende mejor su significado. Se habló de 'oscurecimiento', 'sustracción', 'limitación' de la percepción; todos son términos referidos a una especie de negatividad en el surgimiento de la percepción consciente a partir de la percepción virtual, incluso 'selección' puede tener, en este caso, sentido negativo; no obstante, "hay, en esta pobreza necesaria de nuestra percepción consciente, algo de positivo y que anuncia el espíritu: es, en el sentido etimológico de la palabra, discernimiento" (MM, p. 236). 'Selección' parece ser, pues, el término biológico para hablar de la necesidad en que se está de seleccionar ciertas partes del objeto material con el fin de satisfacer necesidades; 'discernimiento' –cuyo significado simple es distinción y separación– nombra aquí una operación propia del espíritu, es decir, el carácter cualitativo de nuestra inteligencia, en contraste con la selección que parece ser solo de lo espacial (Vieillard-Baron, 1997, p. 114). Ello vendría a significar que con la estructura anatómica y funcional del solo sistema nervioso no se agota la actividad del pensamiento, aunque hay que admitir que ya se ha ganado el punto de partida dado al nivel del plano de las imágenes. El cuerpo, mi cuerpo, de alguna forma ya nos da, también, el plano del espíritu; el solo hecho de hacer esperar la respuesta de la acción ya implica un tipo de selección que no es solo biológica, sino de discernimiento; por lo tanto, hay un proceso de

profundización. Este hecho concreto, de por sí, nos muestra que el cuerpo no tiene un sentido puramente pragmático en Bergson; la acción del cuerpo vivo, al modificar o, como ya afirmamos, deformar el movimiento recibido, implica de por sí un tipo de conciencia que no es solo selectiva, el cuerpo se abre hacia adentro donde tiene lugar un discernimiento, y en esto no se debe desconocer la intervención de un sistema nervioso que se ha modificado en función de una acción cada vez menos necesaria –la inmanencia de la vida en el universo implica, de entrada, el espíritu–.

Una vez establecido esto, encontramos que el cuerpo va dejando de ser un umbral entre el mundo exterior y los procesos interiores, como parecía al final de la primera parte de este escrito. Para decirlo de una manera simple, el cuerpo, en cuanto que sistema nervioso abierto hacia afuera y abierto hacia adentro, se ha ido configurando en la interrelación con las fuerzas o con la acción propia del plano de la materia, y lo ha hecho como acción, él también, que remite a un aspecto que le es propio, cada vez menos necesario y más de orden temporal. Con la eliminación, en principio, del aspecto personal que debería tener la percepción consciente o, de hecho, de la memoria en la hipótesis de la percepción pura, logramos comprender mejor la inmanencia del cuerpo en el universo y comprender también la inmanencia como hecho concreto que nos aclara el papel de cuerpo vivo:

Mi creencia en el mundo exterior no viene, no puede venir, de que proyecte fuera de mí sensaciones inextensivas: ¿cómo esas sensaciones adquirirían la extensión, y de dónde podría yo sacar la noción de la exterioridad? Pero si se conviene, como la experiencia da fe, que el conjunto de las imágenes es dado inicialmente, veo muy bien cómo mi cuerpo ocupa una situación privilegiada en este conjunto. Y comprendo también cómo nace entonces la noción de lo interior y de lo exterior, que no es al inicio más que la distinción de mi cuerpo y de los otros cuerpos. Partid en efecto de mi cuerpo, como se lo hace de ordinario; no me haréis comprender jamás cómo impresiones recibidas en la superficie de mi cuerpo, y que no interesan más que a este cuerpo, van a constituirse para mí en objetos independientes y a formar un mundo exterior. Dadme al contrario las imágenes en general; mi cuerpo acabará necesariamente por dibujarse en medio de ellas como una cosa distinta, ya que ellas cambian sin cesar y que él permanece invariable. (MM, p. 244)

Con este pasaje, entramos de lleno en el último tema que reviste para nosotros un particular interés, a saber, el de la afección. A partir de lo aquí propuesto por Bergson, debemos aclarar cómo se entiende que mi cuerpo sea lo que necesariamente se dibuja en medio de las imágenes. Hay que comenzar por destacar dos aspectos a partir de los cuales hemos debido plantearnos cómo se limita o se reduce la percepción cuando llega a ser consciente: el primero consiste, como dice el mismo Bergson, en que "la percepción, en su conjunto, tiene su verdadera razón de ser en la tendencia del cuerpo a moverse" (MM, pp. 241-242); el segundo, en que la percepción consciente consiste además en la medida o en la determinación de la distancia entre mi cuerpo y los puntos en el espacio que solicitan "mi voluntad". Estos dos aspectos nos llevan a formular, en términos muy simples, la siguiente pregunta: ¿qué sucede cuando esta distancia disminuye y mi cuerpo entra en contacto inmediato con el objeto? Este problema viene a ser resuelto cuando comprendemos la afección, de la cual ya habíamos afirmado que es la forma como mi cuerpo es sentido desde dentro y ella es indicadora de que algo nuevo se produce en el universo, producto de una decisión. Vamos ahora a fijarnos con mayor detenimiento en su naturaleza.

Desde el comienzo del capítulo primero de Materia y memoria se nos ha dicho que la afección está en mi cuerpo, y la comprensión que ganamos sobre la percepción consiste en que esta, por su parte, está, en principio, fuera de mi cuerpo: "los objetos exteriores son percibidos por mí donde están, en ellos y no en mí" (MM, p. 254). ¿Cómo es que la afección está en mi cuerpo? Aquí parece esbozarse por parte de Bergson un tipo de diferencia entre percepción y acción que ahora debemos establecer, puesto que las afecciones se experimentan "allí donde se producen", "en un punto determinado de mi cuerpo" (MM, p. 254). Con el fin de aclarar esta cuestión, Bergson acude al análisis del hecho del dolor físico.

Al estar localizada en mi cuerpo, la afección parece ser inextensiva y lo que debería explicarse es cómo se ha pasado "del estado representativo que ocupa espacio", es decir, el carácter extenso que tienen propiedades físicas como la luz, los sonidos o los sabores, al estado afectivo "que parece inextenso", es decir, esas mismas propiedades sentidas en mi cuerpo. Al intentar explicar ese paso por grados insensibles, se puede llegar a pensar que existe una diferencia de naturaleza entre percepción y afección; pero no se explica cómo los diversos estados afectivos ganan la extensión: "de ahí se concluye la inextensión natural y

necesaria de toda sensación, lo extenso añadiéndose a la sensación, y el proceso de la percepción consistente en una exteriorización de estados internos" (MM, pp. 249-250). Para que las sensaciones inextensivas adquieran la extensión, deben inflarse, por no se sabe qué propiedad, hasta ganar la extensión; de ese modo, se interpondría entre las imágenes y las ideas "una serie de estados intermediarios, más o menos confusamente localizados" (MM, p. 250). Se puede precisar más esta dificultad trayendo a colación el tema del dolor:

No hay apenas percepción que no pudiese, por un aumento de la acción de su objeto sobre nuestro cuerpo, volverse afección y más particularmente dolor. Así, se pasa insensiblemente del contacto del alfiler a la picadura. Inversamente, el dolor decreciente coincide poco a poco con la percepción de su causa y se exterioriza, por así decir, en representación. (MM, p. 250)

En esta forma de argumentar, el dolor es inseparable de la "existencia personal" del sujeto que lo siente, pero es separable de la percepción "y que la percepción exterior se constituya por la proyección, en el espacio, de la afección vuelta inofensiva" (MM, p. 250). Con ello se señala, entonces, una diferencia de naturaleza y no de grado entre afección y percepción.

A Bergson le parece inexplicable cómo de la sensación pueda surgir la representación por una especie de disminución de su intensidad. Va a plantear, pues, el problema en los términos de la actividad: "hay en el dolor algo de positivo y de activo, que se explica mal diciendo, con ciertos filósofos, que consiste en una representación confusa" (MM, p. 251). Ahora bien, si es indiscutible que "por un aumento gradual del excitante" se puede pasar de la percepción al dolor, ¿por qué se da en un momento preciso y no en otro? Pero este problema Bergson lo formula en unos términos que podemos denominar más existenciales o, si se quiere, personales, que nos llevan a observar que en cierta forma se modifica el significado del cuerpo al considerar la afección: "¿cuál es la razón especial que hace que un fenómeno del cual yo no era primero más que el espectador indiferente adquiera de pronto para mí un interés vital?" (MM, p. 251). En otros términos, ¿cómo, por un aumento de intensidad, se crea "una propiedad nueva", el dolor, "fuente de acción positiva"? ¿En qué momento se involucra mi cuerpo no solo como capaz de acción, sino en términos de

existencia personal? Lo que se debe explicar, entonces, es cómo debe (la cursiva es de Bergson) la afección en un preciso instante “surgir de la imagen” (MM, p. 251).

Bergson se concentrará en el significado activo del dolor para mostrarnos la naturaleza de la afección. De manera preliminar observa el filósofo que, en la escala de los seres vivos, los organismos se complican y ello se manifiesta en la división del trabajo, la diferenciación de las funciones, y en que los órganos constituidos “enajenan su independencia” (MM, p. 252). Al contrario de la amiba, en un organismo como el nuestro las fibras sensitivas, encargadas de transmitir las excitaciones a la región central, “parece, pues, que hayan renunciado a la acción individual para concurrir, en calidad de centinelas avanzados, a las evoluciones del cuerpo todo entero” (MM, p. 252). Esto significa, primero, que el elemento sensitivo es condenado a la inmovilidad, pero, segundo, que el organismo entero ha adquirido la facultad de moverse “para escapar al peligro o para reparar sus partes”. En este sistema especializado de división del trabajo, el dolor viene a ser “una especie de tendencia motriz sobre un nervio sensible”; es decir, esa tendencia consiste en un esfuerzo ubicado en la parte lesionada para reparar el daño, solo que es, por lo que ya se ve, “un esfuerzo impotente” (MM, p. 252), por cuanto es local. En contraste, el organismo, como conjunto solidario, está preparado solo para “efectos de conjunto”. En razón de esa misma localización, el dolor es “absolutamente desproporcionado” en relación con el tipo de peligro corrido: puede ser muy leve y el organismo entero encontrarse en grave riesgo o puede pasar lo contrario; el dolor solo interviene “cuando la porción interesada del organismo, en lugar de acoger la excitación, la rechaza” (MM, p. 252). En tal sentido, entre percepción y afección hay una diferencia de naturaleza.

En este análisis del dolor, proveniente de la observación de la complejidad de los organismos, surge otro elemento que requiere ser señalado, por cuanto algunas de las cosas antes establecidas modifican su sentido. Se debe precisar en este lugar que, en cuanto que centro o zona de indeterminación, el cuerpo no es un simple punto matemático; expuesto como está a la acción de las causas exteriores, “que amenazan con disgregarle”, se puede resistir a ellas, no se contenta simplemente con reflejar su acción posible sobre los objetos, “lucha, y absorbe así alguna cosa de esta acción” (MM, p. 253, énfasis agregado). Así queda definida la afección, es decir, como un poder absorbente. Llegados a este punto, varios aspectos estudiados más arriba se modifican al considerar la afección.

Vistas así las cosas, si antes pensábamos, a la manera de Riquier, que solo se daba un aplanamiento de los distintos puntos de vista, ahora se modifica esta pura apreciación geométrica por efecto de la observación del desarrollo de los seres vivos –que es uno de esos puntos de vista–: el cuerpo vivo no está en el plano de las imágenes como un puro punto matemático, ya sabíamos que era una zona de indeterminación –aspecto que no viene a ser solo una imagen usada por Bergson–, solo que aquí ya se observa el sentido biológico con mayor claridad, puesto que un cuerpo vivo no se limita a recibir, como las otras imágenes, acción y a dejar que esta pase, como tampoco se limita a reflejar la acción de las influencias exteriores, antes bien, estas se constituyen en un peligro y el cuerpo vivo tiene, para responder, un poder absorbente. En otras palabras, en el cuerpo vivo, como zona de indeterminación, realmente se deforma, se modifica el plano de las imágenes; la afección es testimonio de este hecho. En tal sentido, no constituye ahora una metáfora afirmar que la percepción "mide el poder reflector del cuerpo" y que la afección "mide su poder absorbente" (cf. MM, p. 253). Por tratarse de ser la resistencia al peligro una absorción, esto debe ser entendido, como lo ha sido la percepción consciente, en el plano de las imágenes –he ahí lo concreto de la imagen extraída del fenómeno de la refracción, con lo cual se ratifica que no se trataba simplemente de comparaciones o metáforas–.

Ahora debemos entender la necesidad de la afección a partir de "la existencia de la percepción". Está claro que la percepción consciente, en cuanto que mide nuestra posible acción sobre las cosas y de estas sobre nosotros, en cuanto que medida del intervalo entre un objeto y nuestro cuerpo, "no expresa nunca más que una acción virtual" –esto es lo otro concreto en lo que nos mantienen las imágenes usadas por Bergson: ellas giran en torno a la forma de reflexión que supone la percepción. Ahora bien, en la medida en que decrece la distancia entre el objeto y nuestro cuerpo, el peligro o la promesa se hacen inmediatos y "más tiende la acción virtual a transformarse en acción real" (MM, p. 253); en el momento en que el objeto coincide con nuestro cuerpo, es decir, cuando nuestro cuerpo se constituye en el objeto a percibir, ya no se tratará de una acción virtual, sino que será "una acción real lo que esta percepción especial expresará: la afección consiste en esto mismo" (MM, p. 253). Se observa en este momento cómo esta coincidencia entre la acción real de los objetos y nuestro cuerpo no es posible entonces sino en el plano de las imágenes; la inmanencia más pura, a la que mejor podemos denominar como inmanencia de base, nos deja ver aquí su función por cuanto nos permite comprender el cuerpo vivo no desencarnado del universo sino inmanente a él, pero como poseedor de una acción capaz de desprenderse de la necesidad generalizada. Así, mientras la acción virtual del

cuerpo vivo concierne a los demás objetos y “se diseña” en ellos, “su acción real le concierne a él mismo y se diseña, por consiguiente, en él” (MM, p. 253). La superficie del cuerpo viene a ser, así, “límite común del exterior y del interior, es la sola porción de lo extenso que es a la vez percibida y sentida” (MM, p. 254).

Una vez precisada la naturaleza de la afección, parece que nos devolvemos al punto de partida: entendemos mejor cómo surge en medio de las imágenes mi cuerpo como una imagen que prima sobre las otras. Si al suprimir todas las teorías se me aparece el mundo material a distancia, también se da una percepción especial que me hace sentir mi cuerpo en mí, se trata de la afección; en esta sensación consiste, en principio, la primacía de mi cuerpo sobre las otras imágenes. Ahora bien, aunque de la exposición de la naturaleza de la afección se pueden sacar diversas consecuencias que atañen a nuestra comprensión del cuerpo, la principal, a nuestra manera de ver, es que en este momento entendemos por qué se trata de ‘mi’ cuerpo: la coincidencia entre nuestro cuerpo y los objetos, por un lado, y la sensación que se localiza en un punto de ese mismo cuerpo como acción real, por el otro, nos llevan a pensar no en un cuerpo vivo sino que, en cuanto que esos dos factores lo especifican, se trata de ‘mi’ cuerpo, dado que el peligro o la promesa que acortan su distancia respecto del cuerpo comprometen mi existencia propia. Aunque este enunciado respecto de mi cuerpo no se da en términos genéricos, sí es posible afirmar que esto es lo que significa ser un cuerpo vivo, sobre todo en el caso de un sistema nervioso muy sofisticado como el nuestro; la sensación es el índice fisiológico de una individuación, solo que no se la puede definir aislada del mundo material. Antes bien, este es el lugar de los peligros y de las promesas y la sensación se da cuando la distancia respecto de estos últimos se acorta, se vuelve una coincidencia y el cuerpo, en cierta forma, absorbe la acción: se produce un afecto. Entendida de este modo la naturaleza de la afección, se nos precisa el significado de que el cuerpo intervenga dentro de los planos de conciencia; dicha intervención se efectúa en el plano más exterior, el de la acción, y la medida de dicha intervención está dada por la afección.

Podemos sacar otra consecuencia de la exposición de la naturaleza de la afección no menos importante que la anterior y que tiene que ver con la tensión descrita más arriba. Por lo afirmado en los últimos pasajes citados, al parecer Bergson busca referirse al cuerpo como un lugar, con lo cual querría reafirmar el carácter espacial de un cuerpo que es imagen al tiempo que materia, como si estos dos factores fueran las caras de una misma moneda y, por tanto, intercambiables. Una parte del lenguaje usado hasta este momento por Bergson es

indudablemente espacial: ‘distancia’, ‘medida’, ‘lugar’; con ello se corrobora la tendencia a considerar el plano de las imágenes desde el punto de vista geométrico y el cuerpo como punto matemático inscrito en él, aspecto que nos lleva a ver solo el sentido determinista de la acción de la materia y al cuerpo mismo inscrito en ella. En tal sentido, el último pasaje nos habla de la ‘superficie’ del cuerpo como una porción de ‘extensión’, solo que, al mismo tiempo, es percibida y sentida; en consecuencia, allí tienen ‘lugar’ una suerte de percepción y una sensación: de fuera, la percepción; de dentro, la afección. Como bien afirma Worms, “el lugar o el espacio es entonces constitutivo de la afección como lo era de la percepción: pero es esta vez un lugar interno, que aísla un esfuerzo o una fuerza más que un objeto o una forma” (1997, p. 73). Se puede decir entonces que el cuerpo, en primer término, es un objeto como los otros, solo que dotado de un lugar interior donde se da una sensación, este lugar constituye el carácter espacial irreductible de cualquier cuerpo, por más que este sea vivo, y es el aspecto que Bergson no quiere dejar de lado al precisarlo cada vez más a lo largo del capítulo primero de Matera y memoria. Este sentido espacial del cuerpo es, pues, un hecho irreductible dado en la inmanencia y comprendido a partir de ella; hemos escogido llamarlo con Vieillard-Baron ‘cuerpo-cantidad’ por cuanto él mismo se nos ofrece como uno de los términos de la distancia de base dada en el momento de entender el afuera de la materia como imagen.

Debemos, a este respecto, puntualizar dos aspectos. Por un lado, cuando nos detenemos a considerar la naturaleza del dolor, encontramos que la individualidad de mi cuerpo y, en cierta forma, este aspecto espacial son sentidos en la medida en que los experimentamos allí donde se produce, por ejemplo, el pinchazo, es decir, “en un punto determinado de mi cuerpo” (MM, p. 254, énfasis agregado). Por otro lado, la espacialidad sentida de mi cuerpo es un afecto. Si bien es cierto que buena parte de la reducción bergsoniana está encaminada a enfatizar el significado espacial del cuerpo, también es cierto que ello está enmarcado dentro de su crítica a la idea de espacio iniciada en el Ensayo y, por lo tanto, nos vemos obligados a considerar de nuevo esa crítica porque el afecto, tal como lo acabamos de definir, no lleva consigo solo una carga espacial y cuantitativa. La afirmación de Worms, en el sentido de que el espacio es constitutivo de la afección y, por lo mismo, esta se da en un lugar interno, no implicaría, por lo menos así lo creemos, que el cuerpo quede circunscrito en un significado puramente espacial de su actividad como tampoco que ocupe sin más un espacio de tres dimensiones; si podemos hablar de que en ese lugar interno, sentido y constitutivo de la superficie del cuerpo, se aísla un

esfuerzo, ello implicaría también que se continúa hacia adentro y que un esfuerzo originado desde adentro tiene su cumplimiento ahí, por más que no represente sino un “esfuerzo impotente”, como afirma Bergson, en razón del aislamiento del esfuerzo. La presencia del esfuerzo desborda, según creemos, la pura circunscripción espacial del cuerpo y del afecto.

A partir del momento en que el punto de vista del filósofo debe asimismo llamar en su ayuda al punto de vista de la historia del desarrollo de los seres vivos y se tiene que plantear por ello la transformación del sistema nervioso, lo que hasta ese momento constituía la imagen especial denominada ‘mi cuerpo’ deja de tener un sentido puramente individual y se alcanza el punto de vista del cuerpo vivo. En adelante, en el texto de Bergson se hará patente una oscilación entre un sentido general del cuerpo –que va del cuerpo vivo al cuerpo humano expresado en su sistema nervioso– y el significado de mi cuerpo; llegamos a sospechar en ello una falta de precisión y cuidado de parte del autor para señalarnos el paso entre un nivel y otro de la argumentación. No obstante, se podría decir de tales oscilaciones que obedecen a la dificultad misma del problema; la cuestión se formularía así: ¿es posible mantener en una línea argumentativa constante un sentido unilateral del cuerpo desde un punto de vista puramente espacial y circunscrito en la dinámica hasta cierto punto determinista de la materia misma? Lo mismo cabría preguntarse si se tratara de dar cuenta del cuerpo vivo: ¿debe ser comprendido en el ámbito puramente geométrico del plano de las imágenes?

A lo largo del capítulo primero de Materia y memoria se exige del lector mantenerse en lo plano del plano de las imágenes, dado que, en cierta forma, se le aplanan los puntos que se van sucediendo a lo largo de la exposición, incluido el punto de vista del filósofo que se encarga de traerlos pero también de reducirlos a un plano; no obstante, a este último parece salírsele de las manos este intento de coherencia argumentativa cuando tiene que llamar varias veces la atención sobre el hecho de que el cuerpo no es un puro punto matemático, digámoslo nosotros, inscrito en un plano bidimensional, sino que está dotado de un tipo de acción cuyo significado debe ser buscado en el ámbito de los seres vivos. La necesidad de aducir un hecho concreto, propia de la filosofía bergsoniana, lleva a que esa coherencia se rompa cuando hace su aparición el cuerpo vivo: el plano deja de ser tan plano, puesto que se debe admitir en él un tipo de imágenes privilegiadas que actúan como zonas de indeterminación y el cuerpo deja atrás su puro ser objeto, para vérselo dotado de un ineludible interior, sintiendo desde dentro y no solo percibiendo a distancia.

En este libro Bergson no se ha planteado explícitamente el problema de la vida como fenómeno, como sí lo hará en La evolución creadora, pero es imposible hablar en este momento de cuerpo o, mejor, considerarlo de manera unilateral, como si fuera exclusivamente un punto matemático, puesto que su ser vivo irrumpirá siempre para enturbiar la claridad de las relaciones en la materia y para aportar una interioridad que debe ser estudiada; en tal sentido, el cuerpo, mi cuerpo, es más que un umbral interpuesto entre el aspecto más profundo de la conciencia y el puro afuera de las leyes naturales. El cuerpo es un punto de vista que nos es el más inmediato y, como diría Nietzsche, "el fenómeno más rico, que permite una observación más clara" (FP III, 40[15] de 1885); para Bergson, esto lo sabemos en primer lugar por los afectos. La dificultad, entonces, no radica en vacíos no advertidos por parte de Bergson, sino en la imposibilidad de pensar un cuerpo –el mío, en concreto– inmanente al universo pero aislado de lo que constituye su vida que, al parecer, es más que biológica. A la inmanencia de base le pertenece la vida o, mejor, la vida tiene su base en ella y estará encargada de producir relaciones que desbordan la comunicación clara entre las imágenes.

Si la afección parece aportarnos un significado muy específico de lo que constituye mi cuerpo, sentirlo desde dentro de mí mismo, en razón de la individualidad, dejaría por fuera una consideración desde un punto de vista más general acerca del cuerpo. La afección no se encarga de aislar objetos como tampoco el cuerpo vivo, en el caso de la afección, se limita a ser un punto matemático. Una vez precisados estos aspectos, nos damos cuenta de que no podemos pensar aisladamente la individuación provocada por la afección y la inserción de mi cuerpo en el ámbito general de la vida; una visión del cuerpo vivo en su puro aspecto físico siempre nos mostrará su limitación, porque la vida que le es propia se escapará ineludiblemente de una comprensión puramente espacial y, no obstante, esta comprensión es necesaria, puesto que nos brinda el punto de partida sin el cual la vida del cuerpo sería una especie de suceso milagroso en medio del universo. La dificultad que lleva consigo considerar un cuerpo vivo se mostrará como una tensión entre la realidad física del cuerpo y la necesidad de no dejar por fuera la profundización que implica el hecho de estar vivo.

"Como todos los cuerpos de la naturaleza", un cuerpo vivo se encuentra expuesto a la acción del universo y esta acción viene a constituir el horizonte de promesas o de amenazas que lo rodean; no obstante, ese cuerpo no es un objeto pasivo e incapaz de reacción libre, antes bien, ya en la zona donde el universo ejerce de cerca su acción sobre él se resiste a esa influencia (cf. MM, pp. 252-

253). La vida del cuerpo aquí no se entiende, entonces, sin especificar que ella comporta un tipo de acción indeterminada y que esta indeterminación depende de que la acción recibida de fuera, una vez ganado el sistema nervioso, deja de ser necesaria en función de las exigencias biológicas del cuerpo vivo. Ahora bien, puede decirse que el hecho del dolor manifiesta en carne viva que el cuerpo está expuesto a los peligros y promesas de un medio cuya acción se puede leer en términos de fuerza; este hecho se nos manifiesta a propósito del ejemplo del alfiler y el pinchazo traído por Bergson para explicar la afección: la diferencia está en que el alfiler, siendo un objeto, es percibido a distancia, está en el espacio; el pinchazo, por el contrario, consiste en que el alfiler entra en contacto directo con una zona específica del cuerpo y produce dolor, hecho que manifiesta que ese objeto ha intervenido aumentando su acción hasta el punto de que la distancia ya no es percibida afuera, en el espacio, sino que dicha distancia se ha acortado: "¡me duele aquí!", sería la reacción más evidente. Visto de cerca lo que sucede, encontramos que se da una tendencia motriz, pues el cuerpo se resiste a ese influjo externo; en tal caso "todo dolor es un esfuerzo local", aunque impotente y aislado en razón de su ubicación, se lo entiende entonces como "una especie de tendencia motriz sobre un nervio sensible" (MM, p. 252). Esta constatación bergsoniana sobre el dolor tiene dos caras: la primera de ellas es que se conserva como tendencia algo del movimiento que viene de afuera; la otra consiste en el esfuerzo aislado en la zona donde se experimenta el pinchazo. Esta segunda cara nos muestra algo de la acción que viene de dentro; el esfuerzo vinculado a la resistencia al pinchazo comporta, en principio, una suerte de doble movimiento, pues, por una parte, proviene de la tendencia del cuerpo a reaccionar por efectos de conjunto, pero ello implicó, en la historia del desarrollo del sistema nervioso, el haber especializado las fibras sensitivas, pero, al hacerlo, condenarlas a la impotencia, en ellas se aísla el esfuerzo. Ahora bien, el hecho del dolor nos aporta al mismo tiempo una visión sobre el cuerpo que ya no es espacial, a pesar de su localización, por cuanto en el elemento lesionado se produce una suerte, se puede decir, de vibración –agitación la denomina Deleuze (1984, p. 101)– en el mismo elemento que ha sido aislado e inmovilizado en razón de la división del trabajo en el conjunto del cuerpo. Se puede decir, pues, que la afección mezcla dicha vibración con el movimiento de las imágenes que de afuera vienen a influir sobre el cuerpo en un lugar bien determinado; la afección no consiste, pues, en reflejar, sino que consiste en la absorción de los embates de las excitaciones foráneas, casi a la manera como un boxeador 'aguanta' los golpes. Bergson dice que en la afección el cuerpo vivo lucha, solo que esta lucha se da en el interior y un objeto ya no es un objeto porque en la zona afectada coinciden, se reúnen el cuerpo y el objeto externo en un afecto. En

tal sentido, estamos de acuerdo con Deleuze cuando dice que esta coincidencia entre sujeto y objeto es una "cualidad pura" (1984, p. 100); nosotros agregamos: el cuerpo la aporta en razón de su apertura hacia adentro.

Pero aquí hay que hacer por lo menos dos precisiones, una implícita en la argumentación bergsoniana y otra explícita. La primera es que esto que denominamos 'cualidad pura' tiene una doble significación que, según creemos, Bergson deja en cierta forma enunciada, pero no aclarada: cuando interviene el dolor se trata, por un lado, de un rechazo de la excitación, pero, por otro lado, de una absorción de la excitación o, digámoslo en nuestros términos, de un afecto; de ahí que la imagen que se nos viene a la mente sea la de los embates recibidos por un boxeador que tiene la capacidad de 'asimilar' golpes y de 'aguardar' el mejor momento para reaccionar en beneficio propio. La segunda consiste en que la afección, como ya lo hemos señalado, me permite conocer mi cuerpo en superficie, al tiempo que en profundidad (cf. MM, p. 254), no obstante, no se debe hacer de la afección un absoluto y, menos, un estado puramente inextensivo que no dejaría explicar cómo dicha afección está localizada ni cómo se da su paso a la representación (cf. MM, pp. 255-259); debemos volver a asumir el punto de partida de la representación misma o de la totalidad de las imágenes, entonces,

mi percepción, en estado puro, y aislada de mi memoria, no va de mi cuerpo a los otros cuerpos: está primero en el conjunto de los cuerpos, después poco a poco se limita y adopta mi cuerpo por centro. Y es justamente llevada a ello por la experiencia de la doble facultad que este cuerpo posee de cumplir acciones y de experimentar afecciones, en una palabra por la experiencia del poder sensorio-motor de una cierta imagen, privilegiada entre todas las imágenes […] Hay pues, en el conjunto de las imágenes, una imagen favorecida, percibida en sus profundidades y no ya simplemente en su superficie, sede de afección al mismo tiempo que fuente de acción: es esta imagen particular que yo adopto por centro de mi universo y por base física de mi personalidad. (MM, pp. 257-258)

Llegados a este punto, podemos aducir una afirmación de Frédéric Worms, presente en su Introduction à Matière et mémoire de Bergson, a propósito de la afección: en los términos espaciales antes señalados, "la afectividad es un campo

de fuerzas interno al cuerpo, cuando la percepción es un espacio de formas externas y objetivas" (1997, p. 73). Esta afirmación tiene un tinte marcadamente nietzscheano –aunque no declarado explícitamente por Worms–, sobre todo si tenemos en cuenta que ya afirmamos, a propósito del dolor, cómo la acción del universo sobre el cuerpo puede ser entendida en términos de fuerza. Este estado paralelo entre las fuerzas externas, representadas por el influjo constante del universo, y las fuerzas del cuerpo, representadas por el esfuerzo o tendencia motriz, así sea impotente, no puede entenderse con claridad sin antes partir de la acción implicada en la totalidad de las imágenes, como nos lo muestra el último pasaje citado de Bergson. Ello nos lleva a matizar también la última afirmación de ese mismo pasaje, según la cual el cuerpo en cuanto que imagen privilegiada es la base física de mi personalidad; esta, en un mundo donde reina la acción, no puede ser entendida como punto de partida y centro desde el cual se originan percepciones y afecciones, antes bien,

> en lugar de partir de la afección […] partimos de la acción, es decir, de la facultad que tenemos de operar cambios en las cosas, facultad atestiguada por la conciencia y hacia la cual parecen converger todas las potencias del cuerpo organizado. (MM, p. 259)

A su vez, esta acción debe entenderse dentro del contexto general de la acción del universo o debe partirse de esta. Ganado con más claridad este punto de vista de la acción, podemos establecer que el universo no parece tan desprovisto de cualidad como se querría a partir de la reducción inicial que parece dejarnos ante un plano que se acerca a lo geométrico y donde el cuerpo vendría a ser tan solo un punto matemático, desprovisto de carne. La existencia de nuestros estados afectivos nos devuelve explícitamente la cualidad que ha intentado hacer su aparición, aunque sin conseguirlo del todo, en cada momento que tuvimos que alegar el punto de vista de la escala de los seres vivos y de su historia. La afección restituye, pues, la continuidad rota entre el plano de la materia y una percepción que se cree puramente subjetiva y aislada de la percepción pura cuando se ha intentado dar cuenta de su surgimiento. Para efectos de esto último, tuvimos que separar la percepción de "su sustancia", al observar cómo dicha percepción se limita a escindir del objeto virtualmente solo aquello que nos interesa en orden de su acción sobre nosotros y de la nuestra sobre él. Aquí

podemos hacer un énfasis nietzscheano, autorizados por la dinámica de los impulsos que expusimos en el primer capítulo de esta segunda parte de nuestra investigación, y decir que, en principio, hemos requerido de aislar la imagen-percepción de su carne por cuanto nuestras necesidades biológicas se fijan solo en la imagen útil, a la manera de un reflejo: aislamos de las fuerzas del mundo solo su imagen útil. Así, lo que se gana cuando consideramos la afección es esa carne o la sustancia de la percepción por cuenta de que, gracias a los estados afectivos, las acciones virtuales del cuerpo "se complican y se impregnan de acciones reales, o, en otros términos, que no hay percepción sin afección" (MM, p. 254).

Así, mezclamos, incluso podemos decir que aportamos la cualidad a la percepción gracias al doble carácter de nuestro cuerpo, que es "sede de afección" y "fuente de acción". Si lo ponemos, de nuevo, en un lenguaje cercano al de Nietzsche, decimos que se restituye la lucha que no es la de un cuerpo solo, sino la de este en un mundo que es fuerza, en su extremo, pura:

La afección es pues lo que mezclamos del interior de nuestro cuerpo con la imagen de los cuerpos exteriores; ella es lo que hay que extraer en primer lugar de la percepción para encontrar la pureza de la imagen […] La verdad es que la afección no es la materia prima de la que está hecha la percepción; es antes bien la impureza que se le mezcla. (MM, p. 259)

Ahora bien, a esta impureza la llamamos con Deleuze 'cualidad pura'; esta consiste en el aporte de nuestro cuerpo a los otros, lo cual significa, por principio, que las cualidades del mundo son sentidas allí donde las experimentamos al mismo tiempo que las percibimos en el mundo y que en este se origina la percepción –sujeto y objeto se encuentran unidos en la afección y el afecto es, en cuanto que cualidad pura, esa unión efectiva que manifiesta la potencia de nuestro cuerpo para actuar sobre el mundo y sobre nosotros–. Dicha unión garantiza que la acción virtual sobre los otros cuerpos, diseñada por la percepción, pueda ser efectiva, en la medida en que el cuerpo, gracias a la afección, es capaz de actuar sobre él mismo y sobre los otros cuerpos; esto significa que cuando la distancia entre nuestro cuerpo y los otros es nula, "es una acción real, y no más virtual, la que la percepción diseña", como afirma Bergson

en la conclusión de Materia y memoria (cf. MM, p. 415). Así las cosas, la percepción no tiene, entonces, nada de un estado contemplativo y especulativo, pues no se da percepción sin afección (cf. MM, pp. 254-255 y 415). Asumiendo esta modificación operada en la teoría de la percepción pura, una vez estudiada la afección, Bergson reformula dicha teoría con el lenguaje vital de ‘zonas de indeterminación’:

[La] indeterminación, como lo hemos mostrado, se traducirá por una reflexión sobre ellas mismas [las imágenes], o mejor por una división de las imágenes que rodean nuestro cuerpo; y como la cadena de elementos nerviosos que recibe detiene y transmite movimientos, es justamente la sede y da la medida de esta indeterminación, nuestra percepción seguirá todo el detalle y parecerá expresar todas las variaciones de estos mismos elementos nerviosos. Nuestra percepción, en estado puro, hará entonces verdaderamente parte de las cosas. Y la sensación propiamente dicha, lejos de surgir espontáneamente de las profundidades de la conciencia para extenderse, debilitándose, en el espacio, coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en medio de las imágenes que la influencian, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama su cuerpo. (MM, p. 260)

Así vistas las cosas, lo que se enuncia aquí es la inmanencia de la vida en el universo, comprendida a partir del cuerpo vivo. Si se tuviera la teoría de la percepción pura como definitiva, ¿qué papel jugaría nuestra conciencia en la percepción exterior? Para formular dicha teoría, se requirió eliminar la memoria; no obstante, ¿puede haber percepción sin memoria? En lo que se refiere a la percepción exterior, la conciencia se limitaría entonces a unir “una serie ininterrumpida de visiones instantáneas, que harían parte de las cosas más que de nosotros”, en una suerte de “hilo continuo de la memoria”; no obstante, este hilo continuo, en primera instancia, haría parte de las cosas antes que de nosotros (cf. MM, p. 261). Este papel de la conciencia en la percepción externa, dice Bergson, “se lo puede deducir a priori de la definición misma de los cuerpos vivientes” (MM, p. 261): para que los cuerpos vivos elaboren “reacciones imprevistas”, es necesario que esto no suceda al azar, en tal caso, se precisa del recuerdo o, en otras palabras, la indeterminación exige “la conservación de las imágenes percibidas” (MM, p. 261).

Este ‘llamado’ (cf. Vieillard-Baron, 1997, p. 116) de la memoria por parte del cuerpo, visto en el puro nivel teórico de la percepción pura, nos vuelve a mostrar la imposibilidad de sostener consistentemente la coherencia metodológica de la reducción que busca mantenernos en el plano de las imágenes. Aquí vuelve a ser el cuerpo el que exige una consideración que sobrepasa el puro nivel del plano de la materia; la vida expresada en la indeterminación no actúa según el puro “capricho”, lo cual quiere decir que la indeterminación no significa, cuando menos, la mera arbitrariedad ubicada por fuera del universo. Debemos partir, sí, del todo de la materia, de su pura exterioridad, después, en medio de ella, concebir la interioridad a la que nos remite el cuerpo vivo –que se dibuja en medio de aquella (cf. MM, p. 244)–; interioridad que es, en principio, la de la parte respecto de ese todo. Si la vida es inmanente a ese universo, la memoria que exige la indeterminación es necesaria, por cuanto en la más elemental experiencia inmediata del cuerpo con la materia se requiere ya de una base de recuerdos.

El cuerpo irreductible y los niveles de la argumentación en Bergson y Nietzsche

En este lugar es preciso recordar en Nietzsche la misma vacilación entre distintos niveles de argumentación. El desarrollo de su proyecto de elaborar una historia psicológica de lo humano y sus valoraciones, poniendo en entredicho cualquier tipo de consideración metafísica a este respecto, lo llevó a valerse de diversos puntos de vista, como los de la historia de la evolución de los seres orgánicos, la sentencia psicológica como forma de disección de lo humano, la sociología, la química, etc.; en ese recorrido, poco a poco hizo su aparición un factor irreductible, sin el cual cualquier tipo de manifestación humana era imposible: el cuerpo viviente. La fisiología se constituye así en el límite de comprensión de la historia de la configuración de lo humano y de sus formas de relación con el mundo; ahora bien, a lo largo del camino se fue imponiendo una idea, a saber, que el cuerpo, en cuanto viviente, nos remite a una interioridad impulsiva, cuya actividad nos permite hablar de ‘fisio-psicología’ y de diversas relaciones con otras fuerzas, pero siempre bajo el rasero de nuestra fisiología. Este aspecto nos mostraba, como ahora nos sucede con Bergson, el carácter perspectivista propio del cuerpo viviente.

La irreductibilidad del factor fisiológico la estudiamos en los §§115, 116 y 117

de Aurora, allí se dejaba ver una cuestión radical en la filosofía de Nietzsche: ¿qué tan desconocidos somos nosotros para nosotros mismos? ¿Interviene o no el cuerpo en ello? Esto depende, en buena parte, del lenguaje y de los conceptos que la humanidad ha ido construyendo para hablar del mundo y de nosotros mismos: están elaborados para nombrar los grados superlativos y nos impiden un acceso directo tanto al mundo interior como al mundo exterior; incluso cabe sospechar que esos medios superlativos obedecen al alcance que han logrado nuestros sentidos en su desarrollo alrededor de nuestras necesidades y, más aún, de nuestras menesterosidades –a este respecto, pudimos observar una cercanía entre Nietzsche y Bergson, dado que ambos muestran la dependencia de nuestro lenguaje y de nuestros conceptos respecto de las relaciones espaciales donde tienen cumplimiento nuestras necesidades más básicas–. La sospecha de Nietzsche cae, pues, sobre la forma como se produjo nuestra llamada 'conciencia' (cf. CJ, § 354). ¿Qué se requiere para un acceso a nuestro mundo interior y, por lo mismo, a las cosas exteriores (cf. A, §116)? En primera instancia, una atención afinada para percibir los matices, los grados intermedios, aquello que no pasa por la conciencia de una forma inmediata, siempre teniendo en cuenta que nuestras percepciones son puntos de vista no totales sobre una realidad interior y exterior que las desborda (cf. A, §115 y EH, "Por qué soy tan sabio", §§1 y 2) –de manera similar pasa cuando Bergson habla de refracción y reflexión–.

Como piensa Rüdiger Safranski, cabe incluso hablar de una suerte de programa fenomenológico en Nietzsche, aunque este no lo nombre de ese modo: a esa especie de inconsciente de las "estimulaciones", nombradas en los aforismos de Aurora arriba señalados y de las que a duras penas "un huidizo pequeño número entra en la conciencia" (Safranski, 2001, pp. 220-223), se puede acceder mediante una atención más precisa y un lenguaje "flexible" (Safranski, 2001, p. 221); buena parte del análisis de la teoría nietzscheana de los impulsos constitutivos y del sentimiento de poder, elaborado en el primer capítulo de la segunda parte de este escrito, nos lleva a coincidir en cierta forma con la apreciación de Safranski. Este último autor nos precisa de la siguiente manera su posición sobre la fenomenología nietzscheana, para decirlo en nuestros términos, de los matices:

Para Nietzsche la fisiología, la percepción y la conciencia constituyen un continuo, y la atención es una especie de móvil cono luminoso, que ilumina

partes alternantes de la vida y la empuja hacia la zona de lo visible y pensable. El cono luminoso se desplaza y hace que aquí se aclare algo y allá se hunda de nuevo en la noche del inconsciente. Pero esta noche no es ninguna ausencia; es más bien una presencia de lo operante que se ha retirado de nuevo a lo imperceptible e inadvertido.

Este programa es fenomenológico porque su principio fundamental puede formularse así: solo lo que aparece puede conocerse […] Todo lo que está dado a la conciencia es un fenómeno, y la investigación de la conciencia observa en una introspección estricta el orden interno de los fenómenos. No solo interpreta y explica, sino que intenta también describir qué son de suyo y qué muestran los fenómenos. (Safranski, 2001, p. 221)

El ir y venir entre verdad y error se constituye en una interpretación para Nietzsche: “los hábitos de nuestros sentidos nos han aislado en la mentira y el engaño de la sensación: estos a su vez son la base de todos nuestros juicios y ‘conocimientos’” (A, §117). En todo caso, como bien lo afirma Safranski, la conciencia se da cuenta de aquello que se le escapa a la percepción, incluso la dimensión, digamos, no advertida que no queda iluminada por el cono existe también para la conciencia en cuanto que “pienso que se me escapa” (Safranski, 2001, p. 222). En cierta medida, para Nietzsche el mundo interior no constituye un mundo aparte desde el cual se mira el mundo exterior, al tiempo que el mundo interior mismo tampoco es el de un sujeto solipsista que conoce desde ‘dentro’; en tal sentido, el mismo Safranski afirma: Nietzsche “entiende el mundo interior como una especie interna del mundo exterior, que a su vez se nos da solamente como aparición […] La conciencia misma no está dentro ni fuera, sino entre ambas dimensiones” (Safranski, 2001, p. 222). Esta última afirmación parece de corte bergsoniano, hasta el punto de que casi se podría decir que Safranski está inspirado en Bergson para ofrecer esta interpretación fenomenológica de Nietzsche. Ahora bien, nosotros podemos agregar que el intento nietzscheano por mantenerse en la inmediatez, agudizando la sensación para los innumerables matices que se nos escapan en aras del conocimiento, encuentra su límite, por decirlo así, en la multiplicidad constitutiva de la fisiología; este último aspecto lleva al filósofo a las vacilaciones entre los diversos niveles de argumentación como consecuencia de la vida misma del cuerpo que se escapa a cualquier determinación estricta y, por el contrario, aporta innumerables puntos de vista o perspectivas, aspecto en el que

coincidirían Nietzsche y Bergson.

Así, cuando Nietzsche afirma la primacía del cuerpo viviente y su, en cierta forma, interioridad, parece trasladarle a este un sentido muy cercano al ego cartesiano o al yo pienso kantiano, pero se ve obligado, a propósito de la teoría celular, a admitir la necesidad de considerar la irreductibilidad de la excitación como una forma de influencia ajena al organismo y hacer del cuerpo viviente una suerte de sujeto excitable y abierto a lo extraño. De forma similar, hemos visto a Bergson imposibilitado, a causa de su exigencia teórica, para hacer del cuerpo un centro aparte del mundo desde el cual se generarían percepciones y afecciones inextensivas. La misma afección nos habla ya de la irritabilidad del cuerpo mismo, pero también de su conexión necesaria con el plano de la materia, fuente de excitaciones; casi en el mismo sentido, Nietzsche se ve obligado a reconocer en los organismos una excitabilidad que, de por sí, supone la existencia de un mundo afuera sin el cual ellos serían impensables. Es en este contexto que el llamado más inmediato del cuerpo a la memoria se vuelve necesario para Bergson, pues procede del mismo carácter biológico del cuerpo inmerso en el todo del plano de la materia, donde actúa como zona de indeterminación:

Se podría decir que no tenemos asimiento [prise] sobre el futuro sin una perspectiva igual y correspondiente sobre el pasado, que el empuje [pussée] de nuestra actividad hacia adelante hace detrás de ella un vacío donde los recuerdos se precipitan, y que la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad. (MM, p. 261)

¿Qué implicaciones tiene este llamado inmediato a la memoria desde la fisiología? Veamos.

La cualidad del cuerpo y la memoria

El llamado a la memoria: reconocimiento atento y tensión del cuerpo

Aquí, es posible afirmar que la actividad misma del cuerpo vivo requiere de la memoria de dos maneras. La primera consiste en entender la memoria de un modo tosco, tal como lo hace Nietzsche, quien, como Bergson en el pasaje anterior, reconoce un nivel muy elemental de la memoria que nos lleva a ver, con cierta imprecisión, casos iguales. Dice Nietzsche que "nuestra memoria descansa en el ver igual y tomar igual; esto es, en un ver impreciso: es originaria de la máxima tosquedad y lo ve casi todo igual" (FP II, 11[138] de 1881). Por el hecho de ser una simple representación de lo externo, ya se supone un fondo de memoria que, como se aprecia, para Nietzsche consiste en un ver igual que no considera los matices: "el que nuestras representaciones actúen como estímulos desencadenantes viene de que nosotros representamos y sentimos muchas representaciones siempre como iguales" (FP II, 11[138] de 1881); por su parte, Bergson hablará, en el capítulo segundo de Materia y memoria, de una memoria-hábito incorporada en nuestros hábitos motores.

La segunda manera de entender el llamado del cuerpo vivo a la memoria consiste en que, en cierta medida, ello es indicativo de que "la acción de la memoria se extiende todavía mucho más lejos y más profundamente de lo que deja adivinar este examen superficial" (MM, p. 261) del cuerpo vivo en el plano de la materia. He aquí el punto en el cual el cuerpo, examinado de una manera superficial, y si se quiere en el puro nivel de la materia, se nos muestra como un factor de profundización –Nietzsche, por su parte, considera un vínculo parecido entre la memoria y el pensamiento: "todo pensamiento se lleva a cabo con ayuda de la memoria, y es el fruto de incontables experiencias, juicios, equivocaciones, placeres y displaceres de momentos pasados por el hombre: por más súbito que se presente" (FP II, 11[333] de 1881)–. Lo que en Bergson vuelve interesante la entrada en escena de la memoria, pasando, por decirlo así, el umbral material del cuerpo, es el significado temporal que aquella tiene incluso en el nivel de la acción del cuerpo; el pasaje de Materia y memoria citado antes (MM, p. 261) nos señala un vacío que la acción deja tras de sí y que es llenado de manera necesaria por el pasado que va quedando atrás cuando ella se vuelca hacia el futuro –el

factor de profundización adquiere ya en el nivel más superficial una cara temporal–. El pensamiento en Nietzsche tendrá que ver con los procesos de elevación de la dinámica de los impulsos; en Bergson, por su parte, la consideración de la memoria nos abrirá no solo hacia el espíritu, sino que nos dará el punto de contacto "más preciso" entre el cuerpo y el espíritu, consideración que nos abrirá un campo nuevo para pensar la duración.

Podemos señalar en este lugar otra convergencia entre Bergson y Nietzsche. La denominada por nosotros vacilación de Bergson entre el punto de vista de un cuerpo biológico en general, dotado de unos procesos propios –aspecto que hemos considerado también en Nietzsche–, y mi cuerpo nos llevan a destacar la gran importancia que tiene, para la reflexión filosófica, el punto donde se produce la individuación aún en su nivel más externo, por así decir. En el caso de Bergson, el hecho fisiológico de la sensación y, por ende, de la afección es el punto donde podemos pensar esa individuación: "me duele aquí" es una experiencia en carne viva de que el mundo me afecta y que me afecta a mí, que he recibido de él una excitación. En Nietzsche, podemos pensar este mismo aspecto como una capacidad biológica de ser excitados por lo que nos rodea; ella se constituye en la razón por la cual no podemos establecer la existencia de un sujeto solipsista y este aspecto nos lo da la misma consideración de los procesos del cuerpo vivo. De los dos filósofos se puede afirmar entonces que para ellos el afecto –la capacidad que tienen mundo y sujeto de coincidir y, por qué no, de interactuar– es un factor imprescindible en los procesos de individuación. Su profundo y problemático parentesco con Spinoza, lleva a Nietzsche a reconocer en el afecto un motivo de pensamiento o, mejor, de conocimiento, entendido este último como pasión; así lo reconoce en un fragmento póstumo de 1881: "Spinoza: nuestro actuar viene determinado por apetitos y afectos. El conocimiento, para servir de motivo, tiene que ser afecto. –Yo digo: para servir de motivo tiene que ser pasión" (FP II, 11[193] de 1881)–. En Bergson, por su parte, también la afección se vuelve un motivo para pensar los niveles más altos o más profundos de conciencia; la afección, que nos da el nivel preciso de sensación del cuerpo, de mi cuerpo, nos abrió hacia el mundo interior y hacia la memoria. Si la exterioridad misma consiste en la coincidencia entre percepción y objeto –esta coincidencia es, en principio, de derecho y no es otra que la percepción pura–, entonces el hecho de la afección, en cuanto tal, es ya un llamado, digámoslo así, corporal al recuerdo:

Es indiscutible que el fondo de intuición real, y por así decir instantáneo, sobre el cual se abre nuestra percepción del mundo exterior es poca cosa en comparación con todo lo que nuestra memoria le añade. Justamente porque el recuerdo de intuiciones anteriores análogas es más útil que la intuición misma, estando ligado en nuestra memoria a toda la serie de acontecimientos subsecuentes y pudiendo por ello aclarar más nuestra decisión, él desplaza la intuición real, cuyo papel no es más entonces […] que el de llamar el recuerdo, de darle cuerpo, volverlo activo y por lo mismo actual. (MM, pp. 261-262)

En algún sentido, este pasaje se nos aparece como un pariente cercano de las vicisitudes del 'error' en Nietzsche, entendido como creación o interpretación humana y, también, como "error necesario para la vida". En el citado pasaje de Bergson, la llamada al recuerdo está dada en el nivel más inmediato y se da, en primer lugar, a partir del fondo de exterioridad sin el cual ninguna experiencia humana tiene sentido y la cual se constituye en ocasión para actualizarlo. Ahora bien, esto tiene un significado, a saber, que no hay percepción inmediata sin una carga subjetiva y personal: el fondo de exterioridad impersonal es recubierto, en buena medida, por capas de recuerdos, la inmediatez es una flor casi imposible para nosotros. En tal sentido, la intuición real nos es apenas imperceptible y, no obstante, se constituye en una llamada para que los recuerdos adquieran cuerpo; en el mismo orden de ideas, Bergson ha afirmado antes que la memoria es "la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad" (MM, p. 261). Si la percepción es la medida de nuestra indeterminación, es evidente que el aporte subjetivo, en principio, viene a ser el del espacio, por cuanto este tiene su origen en las necesidades biológicas y obedece a ellas; en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Bergson ya había hecho notar que la conciencia reflexiva no solo piensa a partir de la idea de espacio, sino que también concibe que el lenguaje ha sido moldeado bajo los requerimientos biológicos y sociales y, por ello, también tiene un origen útil, es decir, se ha moldeado en la acción. Así, por principio, la forma como pensamos acerca del mundo interior y exterior, derivada de dichas necesidades, se convierte apenas en un símbolo que no da suficiente cuenta de la continuidad de los fenómenos internos ni de nuestra interrelación con lo exterior. Este aspecto nos ayuda a comprender mejor el siguiente pasaje de Bergson en Materia y memoria:

Hay que tener en cuenta que percibir acaba por no ser más que una ocasión de acordarse, de que medimos prácticamente el grado de realidad por el grado de utilidad, en fin, que tenemos todo el interés en erigir en simples signos de lo real las intuiciones inmediatas que coinciden, en el fondo, con la realidad misma. (MM, p. 262)

La reducción inicial requerida por Bergson ha servido para entender este proceso de simbolización no como un hecho puramente subjetivo, apartado del fondo real; por el contrario, tiene su origen en la acción indeterminada del cuerpo vivo y lleva como base un fondo de intuición inmediata sin el cual no se entiende. Por ello, no es descabellado encontrar un parentesco con la concepción nietzscheana del error necesario para la vida, tal como la desarrollamos en este escrito. En ambos pensadores, el 'error' –Nietzsche– y el 'símbolo' –Bergson– se derivan de las necesidades biológicas y sociales y tienen su asiento en el carácter de indeterminación de la vida del cuerpo; esta posición los conduce a pensar que el grado más simple de conciencia, es decir, la 'percepción consciente' –Bergson– o la conciencia en su nivel menos desarrollado, "superflua [überflüssig] en lo principal" (CJ, §354) –Nietzsche–, no es un hecho originario. Dentro de esta forma de entender la conciencia, encontramos un aforismo del quinto libro de la Ciencia jovial de Nietzsche, uno de los que el autor agregó en la segunda edición de esa obra publicada en 1887. El aforismo en cuestión es el §354 y parece retomar y ampliar el §11 que estudiamos en el anterior capítulo; vuelve Nietzsche sobre lo inacabado y débil de la "claridad sobre sí mismo [Bewusstheit]" (CJ, §11), esta vez bajo la forma de una conciencia superflua, cuya comprensión nos puede llevar a entender mejor su función para el desarrollo de lo humano. El aforismo comienza proponiendo la cuestión en los siguientes términos:

El problema de la conciencia [des Bewusstseins] (más correctamente: del llegar-a-ser-consciente-de-sí-mismo [des Sich-Bewusst-Werdens]) solo se presenta ante nosotros cuando comenzamos a entender hasta qué punto podríamos prescindir de ella: y la fisiología y la historia de los animales nos ponen hoy ante este comienzo de tal entender […] ¿Para qué, en general, la conciencia, cuando es superflua en lo principal? (CJ, §354)

Enunciado de esta manera, el problema parece formar parte del propósito bergsoniano de establecer cómo se limita la percepción consciente y precisar su dependencia de la acción del cuerpo. Bergson y Nietzsche establecen, cada uno a su manera, que la utilidad está en la base de la configuración de la conciencia en su nivel más elemental, en cuanto que depende de las necesidades biológicas y sociales y en cuyo desarrollo juega un papel destacado el lenguaje. Nietzsche encontrará esa utilidad muy ligada a la necesidad de comunicación humana dependiente de la fragilidad de lo humano y de sus menesterosidades. Leamos un pasaje de CJ, §354 que es ilustrativo a este respecto:

Que a nosotros mismos nos lleguen a la conciencia nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos –por lo menos una parte de ellos–, esa es la consecuencia de una terrible y larga 'exigencia' que ha imperado sobre el hombre: en cuanto que es el animal en mayor peligro, requirió ayuda, protección, requirió a sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber que se hacía comprender a sí mismo – y para todo esto necesitaba, en primer término, la 'conciencia', por consiguiente, 'saber' él mismo lo que le falta, 'saber' cómo se siente, 'saber' lo que piensa. (CJ, §354)

Bergson estaría de acuerdo hasta cierto punto con las afirmaciones de este pasaje, ya que Nietzsche destaca la contundencia de la necesidad biológica y, por ende, la necesidad de comunicarla en un contexto social; al mismo tiempo, Nietzsche observa –y aquí parece ir más allá que Bergson– la necesidad de comunicarse a sí mismo esas necesidades y menesterosidades a las que lo somete su ser biológico. Sin embargo, Bergson estaría en completo acuerdo con Nietzsche en que el lenguaje es inseparable de una conciencia reflexiva o superflua no solo como forma de comunicación a otros de las penurias, sino que él también forma parte de darse cuenta de las propias penurias, sin lo cual nos sería imposible saber y establecer cómo se resuelven las necesidades y cómo se encuentra la mejor solución práctica adecuada a ellas. No obstante, vemos en Nietzsche un lenguaje más duro cuando se refiere a lo humano, ya que quiere mostrar lo descarnadas que son sus penurias y su sufrimiento, aspecto propio de su estilo polémico e intempestivo; podemos decir que Bergson es mucho más

mesurado al momento de referirse a lo humano y más distante respecto de él, con la distancia estoica que brinda una comprensión racional, pero ello no implica un abandono de la profundidad y agudeza de su crítica, que cubre los dos aspectos propios de lo humano mismo en cuanto vida: lo biológico y lo social.

Se puede decir que, a lo mejor, los dos filósofos se separan en la búsqueda de las consecuencias de su crítica. Nietzsche, al intentar esclarecer la superfluidad de la conciencia más inmediata, parece apuntar a la posibilidad de que se pueda dar una claridad sobre sí mismo más alta que conlleva el proyecto, estudiado en el anterior capítulo, de la incorporación del saber y de la verdad (cf. CJ, §§11 y 110) a favor de una claridad de la humanidad sobre sí misma, sin que por ello se establezca la centralidad de una conciencia trascendente frente al mundo. Bergson, por su parte, está buscando establecer que la percepción consciente se da apenas en el nivel más exterior de los niveles de conciencia, ello en aras de una profundización cada vez más creciente que nos lleva a establecer el nivel más hondo del espíritu que coincide con la duración pura. Para este proyecto se requiere establecer una diferencia de naturaleza entre la percepción pura, es decir, el nivel de la pura exterioridad, y el recuerdo puro, es decir, el factor más profundo donde ya no impera la utilidad, por decirlo así, en el reino del espíritu.

Se puede decir, pues, que la filosofía de Nietzsche transita dentro del sendero de la crítica de la cultura; el sendero de la filosofía de Bergson es el del orden metafísico. No obstante, ambos filósofos ponen en cuestión el papel central que se le ha dado a la conciencia. De este modo, la conciencia que destaca Nietzsche, que en Bergson podría ser la “conciencia reflexiva”, como la llama en el Ensayo, tiene para el primero un sentido eminentemente colectivo, mientras que para el segundo lo personal de la conciencia, representado por la memoria, está asociado también al lenguaje y a las exigencias colectivas. De esta forma, podemos afirmar, por una parte, que los dos filósofos coinciden en lo fundamental de su crítica a la conciencia y, por otra parte, que sus teorías se complementan, por cuanto en Bergson el aspecto de la memoria aporta el punto de vista más personal, ineludible en el momento de proponer, como lo hace Nietzsche (cf. CJ, por ejemplo, §§277, 284, 290), el futuro de la fuerza individual –“el individuo mismo es la creación más reciente” (Z, “De las mil metas y de la ‘única’ meta”)– para la pasión del conocimiento y, por qué no, para el destino de la cultura –la memoria, como la entiende Bergson, se desenvuelve entre el nivel de lo más útil, el de la acción, y el de lo que, por principio, ha perdido su utilidad, el nivel del recuerdo puro o del espíritu, este aporte se da en el terreno de la inmanencia de

la duración.

Este otro pasaje del mismo aforismo de La ciencia jovial ratifica este encuentro, claro está, guardadas las distancias entre ambos pensadores:

El hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace consciente solo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor – pues solo este pensar consciente acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación, con lo cual se descubre la procedencia misma de la conciencia. Dicho brevemente, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (no de la razón, sino exclusivamente del llegar-a-ser-consciente-de-sí-misma de la razón) van tomados de la mano. Agréguese a esto que no solo el lenguaje sirve de puente entre los hombres, sino también la mirada, el énfasis, los gestos; el llegar a ser conscientes de nuestras impresiones sensoriales en nosotros mismos, la fuerza para poder fijarlas y, por así decirlo, para ponerlas fuera de nosotros, aumentó en la medida en que creció el apremio de transmitirlas a otros mediante signos. El hombre inventor de signos es a la vez el hombre cada vez más agudamente consciente de sí mismo – él todavía hace eso, lo hace cada vez más. – Como se ve, mi pensamiento es que: la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño. (CJ, §354)

A propósito de este pasaje, es bueno recordar cómo, cuando estudiamos el fenómeno de la atención en el Ensayo de Bergson, encontramos que determinados gestos corporales forman parte inseparable de un factor puramente psíquico y cualitativo: la llamada en ese momento por Bergson ‘idea especulativa reflexiva de conocer’ que, en el fenómeno de la atención, se exterioriza en ellos. En el pasaje de Nietzsche los gestos son signos de una tendencia propia de los humanos a comunicarse a sí mismos y a los otros, ellos forman parte, por tanto, del pensamiento. Podemos agregar, además, que el énfasis de Nietzsche sobre la comunicabilidad y la propia conciencia de nuestras impresiones sensoriales le agrega a la teoría de la afección de Bergson ese factor de pensamiento y comunicación inseparable de nuestras sensaciones; sin embargo, este aspecto de alguna manera ya está presente en Bergson bajo la forma de la memoria más inmediata.

Queremos señalar, al final de esta aparente digresión sobre la relación entre Bergson y Nietzsche, un aspecto problemático sobre el mismo tema de la conciencia presente en el complejo aforismo §354 de La ciencia jovial. Se encuentra en el siguiente pasaje:

No cabe duda de que, en lo fundamental, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto las traducimos a la conciencia, parecen dejar de serlo… Este es el genuino fenomenalismo y perspectivismo, tal como yo lo entiendo: la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo, del cual podemos llegar a ser conscientes, solo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común – que lo que llega a ser consciente, precisamente por eso, llega a ser llano, delgado, relativamente tonto, general, signo, señal de rebaño; que con todo llegar a ser consciente está enlazada una gran y fundamental corrupción, falsificación, superficialización y generalización. (CJ, §354)

Este fenomenalismo que propone aquí Nietzsche lo podemos también entender en la línea de lo que venimos argumentando en las últimas páginas: el carácter puramente personal e individual de nuestras acciones tiene otra cara, a saber, la del signo o símbolo de la conciencia que lleva esas experiencias a un orden colectivo. Las afinidades con Bergson son evidentes: lo llano –el adjetivo alemán flach, que al español puede también traducirse por ‘plano’, es traducido al francés por Patrick Wotling por plat– y generalizado de la traducción a la conciencia puede ser explicado, como en Bergson, en términos espaciales, además tiene, al igual que para este, un carácter imaginario, solo que Nietzsche ve en ello el peligro de la corrupción del rebaño que vuelve superficiales las cosas. La imposibilidad de mantener como absoluto alguno de los puntos de vista de aquello que se presenta a la conciencia hace que incluso el punto de vista del filósofo que da cuenta de los fenómenos vaya de un nivel a otro de reflexión, como ya hicimos notar antes. En este sentido, no creemos que en Nietzsche se pueda sostener, como se insinúa en diversos pasajes del libro de Safranski, la intencionalidad de una conciencia constituyente. Si existe intencionalidad en Nietzsche, es del orden del fenomenalismo de una conciencia que se ha ido formando históricamente como una función de lo vivo y que

extiende sus raíces profundas en el proceso de evolución de los organismos; ese fenomenalismo es más un perspectivismo; la denominada intencionalidad dependería, en última instancia, de este –en tal sentido, podemos hablar de un perspectivismo fisiológico en cierta forma originado en una suerte de representar anterior a la representación orgánica, como ya lo anotamos, y que actuaría como fondo a partir del cual fue posible la vida–. En este orden de ideas, nos resta saber si las afinidades entre Bergson y Nietzsche pueden llegar a ser del orden de la inmanencia básica que hemos señalado en el primero. Veamos.

En el dominio de lo orgánico que le aportó a Nietzsche la teoría celular, observamos cómo este reconoce en la fisiología una excitabilidad, hecho que, a nuestra manera de ver, supone ya la existencia de un mundo capaz de producir excitaciones en los organismos. Se puede agregar a esto que, en el §109 de La ciencia jovial, Nietzsche cuestiona cualquier forma de humanización de la naturaleza, es decir, concebirla como un organismo o atribuirle nuestros juicios estéticos y morales; a este respecto, Nietzsche afirma, en una de las notas que tienen que ver con el pensamiento del eterno retorno, “si el universo pudiera llegar a ser un organismo, ya lo sería. Hemos de pensarlo, precisamente, en cuanto todo, ¡lo más alejado posible de un organismo!” (FP II, 11[201] de 1881); incluso Nietzsche se opondría, en principio, a decir que el universo tiene leyes o que lo rige el caos o el azar. Como vemos, la posición de Nietzsche acerca del universo parece ser más extrema que la de Bergson. No obstante, Nietzsche vería la acción misma del universo como pura necesidad:

Solo hay necesidades: allí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda. Si vosotros sabéis que no hay fines, entonces sabéis también que no hay azar: puesto que solo en un mundo de fines tiene sentido la palabra ‘azar’. (CJ, §109)

Esta, si se quiere, reducción radical nietzscheana parece tener su razón de ser en la afirmación presente en este pasaje: no reconoce un mundo finalista, muy coherente con la crítica a la metafísica que ya estudiamos en el presente escrito, a partir de Humano, demasiado humano. Un mundo de finalidades no puede ser demostrado, visto de ese modo, solo se constituiría en un mundo divinizado; por tal razón, Nietzsche aboga por un reencuentro con la “naturaleza pura” cuando

se pregunta al final de CJ, §109: “¿cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?”. Esta pregunta involucra el proyecto de incorporación del saber y de la verdad. Es evidente que también en Bergson uno de los conceptos que es sometido a una crítica rigurosa lo constituye el finalismo atribuido a la naturaleza, tema que será capital para el desarrollo de La evolución creadora. En la misma conclusión de Materia y memoria, Bergson observa que en la hipótesis de partida de su libro se supuso, para comodidad de la exposición, que la necesidad de la naturaleza estaba representada por la “equivalencia perfecta los unos a los otros de los momentos sucesivos de la duración” (MM, p. 428), hipótesis que puede atenuarse, de acuerdo con el mismo Bergson, gracias a los estudios acerca de la contingencia de la naturaleza. No obstante, quiso mantener esa hipótesis en función de no sostener que la libertad es un reino dentro de otro reino. Esta necesidad de suponer en la base un mundo material, en cierta medida previo a nuestras determinaciones, nos aporta otro punto de coincidencia entre los dos filósofos: la vida no es un fenómeno anterior, ante todo debe entendérsela en el universo, si lo dijéramos en los términos utilizados por nosotros, se debe entender la vida como un fenómeno inmanente al universo, es decir, es necesario partir de una inmanencia de base.

Es preciso ahora volver sobre la forma como Bergson ha introducido el tema de la memoria: la memoria, en principio, es el aporte subjetivo o, para decirlo en palabras de Bergson, “las mismas cualidades sensibles de la materia serían conocidas en sí, desde dentro y no ya desde fuera, si pudiéramos separarlas de este ritmo particular de duración que caracteriza nuestra conciencia” (MM, p. 265). Son de destacar dos aspectos implícitos en esta aseveración: por un lado, ya habíamos afirmado que en la intuición más inmediata se da un llamado necesario a la memoria en cuanto que nuestra actividad así lo precisa, entonces, si pudiéramos coincidir del todo con la materia y eliminar nuestro aporte subjetivo, podríamos conocer el universo en sí y en su simultaneidad dado que coincidiríamos con él; por el otro lado, nuestra conciencia no es sino un “ritmo particular” de duración y es de orden subjetivo, lo cual implica a su vez que es probable que el universo dure, eso sí, con otro ritmo de duración que, ante todo, no es el nuestro. Por ello, no debemos olvidar el pasaje de la página 261: la memoria es “la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad” (MM, p. 261). En otras palabras, la porción más elemental y más inmediata de vida de la que tenemos experiencia –por afecciones, de dentro, y por percepciones, de fuera–, nuestro cuerpo, aporta ya un aspecto subjetivo particular en el nivel más inmediato de nuestra intuición: la memoria.

Ahora bien, como la percepción subjetiva en su significado más elemental es discernimiento, nos ha dicho Bergson, ella ya anuncia en tal sentido el espíritu. Es desde la indeterminación de la acción de nuestro cuerpo y, por ende, de nuestra voluntad, que se ha hecho un llamado a la memoria y, con ella, al nivel más profundo del espíritu. Es posible afirmar que este último se encarna en el cuerpo en el nivel de la memoria más inmediata requerida en la acción presente. Vistas las cosas de esta manera, podemos establecer la existencia de otra cara del cuerpo que ya no es solo cuantitativa y meramente espacial; ahora podemos hablar, abusando de nuevo de la terminología de Vieillard-Baron, de un 'cuerpo-cualidad'.

El aspecto de la duración que se nos aparece ya en el momento de considerar la memoria como aporte subjetivo implica una forma determinada de amplitud de tiempo, inseparable, de hecho, de la duración subjetiva. Estrictamente hablando, lo simultáneo no existe, pues ya hemos dicho que la percepción pura es de derecho y no de hecho; nuestra precepción consciente es de hecho y en su estado más elemental ya lleva consigo un significado temporal: "nuestra percepción pura […], por rápida que se la suponga, ocupa un cierto espesor [épaisseur] de duración, de suerte que nuestras percepciones sucesivas no son nunca momentos reales de las cosas", como antes se había supuesto, "sino momentos de nuestra conciencia" (MM, p. 265). De este modo, estrictamente hablando, para nosotros no hay instantaneidad, pues ya en esta entran la memoria y, por ende, nuestra conciencia "que prolonga los unos en los otros, para captarlos en una intuición relativamente simple, momentos tan numerosos como se quiera de un tiempo indefinidamente divisible" (MM, p. 265). Ya establecimos que no hay percepción sin memoria y aquí se aclara que en lo instantáneo nuestra memoria "condensa allí una multiplicidad enorme de excitaciones que se nos aparecen todas juntas, aunque sucesivas" (MM, p. 266). Si pudiéramos extender lo que la memoria contrae, entonces se dividiría el "espesor indivisible de tiempo" y se pasaría de la percepción a la materia o del sujeto al objeto; en otras palabras, nuestras sensaciones extensivas harían que la materia tendiera indefinidamente a repartirse en un sistema múltiple de excitaciones homogéneas y sucesivas.

De ahí podemos concluir que la actualidad de nuestra percepción consiste en una endósmosis entre la idea y la acción: el presente por principio es "ideo-motor", en cuanto que el pasado no viene a ser más que "idea" (cf. MM, p. 264), y esto se debe a la contracción del pasado que la memoria efectúa en el punto donde el cuerpo se inserta en la acción presente. Así mismo, la percepción, concebida como un sistema de acciones nacientes, hunde sus raíces hasta la profundidad de

lo real. En esta manera de entender la acción, nos queda la sospecha de que se da una continuidad entre el nivel más exterior de la conciencia, que es la acción presente del cuerpo vivo enraizada, además, en el universo, y los niveles más profundos que tienden hacia el recuerdo puro o, mejor, hacia el espíritu. Esta continuidad no es otra que la duración.

Ahora observemos con más precisión el significado del aspecto cualitativo del cuerpo. ¿Cómo llama el cuerpo al recuerdo? Ya sabemos que el presente del cuerpo es ideo-motor, lo cual nos da una idea de que no hay acción o experiencia inmediata sin una llamada a experiencias anteriores; no obstante, ¿cómo se encarnan los recuerdos? Lo primero a tener en cuenta para responder a nuestra pregunta es, usando las palabras de Vieillard-Baron, que "la idea del cuerpo-cualidad se precisa cuando el movimiento corporal es comprendido como acción personal" (1997, p. 118). Es por ello que, según nuestra manera de ver, la teoría de la afección, tal como la desarrollamos, es imprescindible. Abusando de la afirmación de Vieillard-Baron, podemos extenderla y decir que la afección no solo constituye el aporte cualitativo del cuerpo que en la acción presente siente desde dentro, por ejemplo, un objeto que lo afecta, sino que también este aspecto cualitativo es lo más personal de su aporte porque va a ser el lugar de la actualización o, mejor, el propiciador de la encarnación de una infinidad de recuerdos que no solo llenan de contenido la experiencia presente, sino que se encarnan en esta como un fluir cualitativo que viene de dentro –este aspecto ya era señalado por Bergson en el Ensayo cuando puntualizaba que una idea cuanto más original sea o también un acto libre deben emanar del fondo mismo del alma entera, de nuestro yo más profundo y más personal. Si el momento de la coincidencia entre sujeto y objeto es la afección, podemos establecer a partir de este hecho que el aporte de la cualidad pura no tiene un sentido exclusivamente espacial, donde la superficie del cuerpo aparece como el lugar de paso de la acción y como el lugar de una agitación o de una vibración que responde a una excitación, como tampoco es el simple lugar de una absorción de los embates del exterior. Antes bien, eso que llamamos con Deleuze cualidad pura es el cuerpo vivo que ya no solo se abre hacia adentro, sino que él mismo es cualidad.

En este sentido, al intentar responder a la pregunta de cómo se da la encarnación de los recuerdos, debemos llevar nuestra investigación hacia el fenómeno de la atención estudiado por Bergson en el capítulo segundo de Materia y memoria. "¿Qué es la atención?", se pregunta Bergson. Para este la atención en cuanto que actitud supone, por un lado, un trabajo negativo de "adaptación general del cuerpo más que del espíritu": hay una suerte de "acción de detención", puesto

que en la atención se dará “una vuelta atrás del espíritu que renuncia a perseguir el efecto útil de la percepción presente: habrá primero una inhibición del movimiento, una acción de detención” (MM, p. 296). No obstante, para Bergson la atención supone, por otro lado, un trabajo positivo:

Si la percepción exterior, en efecto, provoca de nuestra parte movimientos que dibujan sus grandes líneas, nuestra memoria dirige sobre la percepción recibida las antiguas [líneas] que se le parecen y de las cuales nuestros movimientos han trazado su diseño. Ella crea así de nuevo la percepción presente, o mejor dobla esta percepción ya sea devolviéndole su propia imagen, ya sea una imagen-recuerdo del mismo género. (MM, p. 296)

Pero puede suceder que la imagen rememorada no llegue a cubrir todos los detalles de la imagen percibida, entonces se hace un llamado a los recuerdos que se encuentran en “las regiones más profundas y alejadas de la memoria, hasta que otros detalles conocidos vienen a proyectarse sobre los que se ignora” (MM, p. 296). Como se ve por la explicación de Bergson, la atención se desenvuelve entre el plano más profundo a donde tienden a ir los recuerdos, el plano del recuerdo puro, y el plano de la acción, donde se da la percepción que motiva el trabajo de la atención y de la contracción de la memoria. Es necesario decir, pues, que la atención es una actitud que es una tensión entre el plano más amplio de los recuerdos puros y el más restringido de la acción, donde la memoria opera una contracción que cubre un fondo de intuición inmediata. Se debe aclarar también que la memoria está toda entera en la percepción atenta, solo que, en la medida en que la atención sea más o menos profunda, esa tensión de la memoria, producida entre la acción y el recuerdo puro, llamará una región más extensa o más restringida de recuerdos (Vieillard-Baron, 1997, p. 118):

Nosotros pretendemos […] que la percepción reflexiva es un circuito, donde todos los elementos, comprendido el objeto percibido mismo, se mantienen en estado de tensión mutua como en un circuito eléctrico, de suerte que ninguna excitación que parte del objeto puede detenerse en ruta en las profundidades del espíritu: ella debe siempre retornar al objeto mismo […] Un acto de atención

implica una tal solidaridad entre el espíritu y el objeto. (MM, p. 299; en la misma página, véase el esquema que trae Bergson para ilustrar esta idea)

Aunque no lo dice, el cuerpo forma parte del conjunto de los elementos implicados en la percepción reflexiva, por lo tanto, también, al igual que ellos, se encuentra en tensión. Cabe reafirmar que en cada uno de los niveles de ese circuito la memoria está toda entera, contraída o expandida. Por lo común, la percepción presente "determina la orientación de nuestro espíritu"; ahora bien, todo depende del grado de tensión en que nuestro espíritu se encuentre, entonces la percepción asumirá, en función de la acción, un mayor o menor número de recuerdos-imágenes. Así, la memoria, en su capa más externa, llega a regularse "por el detalle de los movimientos corporales" (MM, p. 301) que, como ya hemos dicho, se encuentran en tensión. Entonces, gracias a esta dependencia del cuerpo, todos los recuerdos de nuestra existencia pasada, reunidos en la última capa de nuestra memoria, siendo "esencialmente fugitivos", de acuerdo con Bergson, solo se "materializan" por "azar": sea que una actitud corporal "accidentalmente precisa" los atraiga, "sea que la indeterminación misma de esta actitud deje el campo libre al capricho de su manifestación" (MM, p. 300). La acción presente exige la contracción de todos los recuerdos hasta el punto de que la memoria en este estadio actúa como el puro filo de la hoja de una navaja que corta la experiencia más inmediata en la percepción presente; el recuerdo en este estadio deja de ser el puro juego ilusorio y de sueño de las imágenes pasadas en su estado menos útil –Bergson ilustra la acción del cuerpo con la imagen de un cono invertido que representa "la totalidad de los recuerdos acumulados en mi memoria" y, no obstante, corta con su vértice el plano donde se inscribe nuestra percepción actual del universo, plano del cual emanan las acciones de todas las imágenes que lo componen; el vértice viene a ser, pues, el cuerpo que también pertenece al plano de las imágenes, mientras que la base del cono, puesta hacia arriba y "asentada en el pasado", se encuentra en el plano más amplio del espíritu (cf. MM, pp. 342-344)–.

De acuerdo con lo expuesto en el párrafo anterior, debemos preguntarnos en qué relación se encuentran la memoria y la conciencia y qué papel desempeña el cuerpo en dicha relación. Ante todo, hay que aclarar que, para Bergson, el pasado es "por esencia lo que no actúa más" (MM, p. 264); teniendo esto presente, lo realmente actual y activo es nuestra percepción. Entre estos dos términos se desenvuelve la memoria; como bien afirma Vieillard-Baron, esta es

“lo que hace que nuestra conciencia subsista” y que no quede absorbida por la percepción presente (cf. 1997, p. 50). Ahora bien, si la memoria se juega en distintos niveles, este movimiento depende del grado de tensión de nuestro espíritu respecto de la percepción presente. No obstante, el llamado de los recuerdos-imágenes, decíamos, depende más del azar de que se produzca una actitud apropiada y precisa del cuerpo o, todavía más, de la actitud indeterminada de este. Bergson trata este aspecto cuando examina el fenómeno del reconocimiento y muestra que este se da de ordinario “antes de pensarlo” (MM, p. 289): reconocer un objeto es “saber servirse de él” tomando una cierta actitud que tiende hacia él o, en otras palabras, “esbozar ya los movimientos que a él se adaptan” (MM, p. 288). Como bien se observa, el reconocimiento depende de una actitud que bien podemos llamar de esbozo o de tendencia, en cuyo centro se encuentra el cuerpo o el sistema nervioso que hace posible el discernimiento de los recuerdos-imágenes apropiados a la percepción presente. Para esto se requiere, por una parte, de un esfuerzo de impedimento necesario del movimiento “para remontar el curso de nuestro pasado y descubrir la imagen-recuerdo conocida, localizada, personal, que se correspondería [se rapporterait] al presente”, por lo cual, para retroceder al pasado, debemos desprendemos “de la acción hacia la que nos inclina nuestra percepción” (MM, p. 290); por otra parte, el movimiento del reconocimiento es, a la vez, un favorecimiento que, en lugar de descartar la imagen, “contribuye a prepararla” porque, estando presente la totalidad de los recuerdos, todavía se debe escoger dentro de todos los posibles aquellos en los que se da una “representación análoga a la percepción actual”. Así, “los movimientos cumplidos o simplemente nacientes”, esbozados en el sistema nervioso ubicado entre la percepción y la acción, “preparan esta selección, o a lo menos delimitan el campo de las imágenes donde iremos a recoger [cueillir]” (MM, p. 290). Las imágenes-recuerdo, entonces, encontrarán en los movimientos esbozados “la ocasión para deslizarse en la percepción actual y hacerse adoptar por ella” (MM, p. 290).

De acuerdo con la naturaleza del reconocimiento, podemos establecer, siguiendo a Vieillard-Baron, tres aspectos de la memoria. Primero, la memoria desborda el puro recuerdo; segundo, “la conciencia del pasado como tal no es más que uno de los aspectos de la memoria”; y, tercero, se puede concluir, a partir del funcionamiento del reconocimiento, que la memoria no posee “nada de una finalidad [visée] intencional de la conciencia” (1997, p. 52). Todo esto significa, en primer lugar, que el pasado está siempre en nuestro presente, sea que lo percibamos o no, y, no obstante su inactividad, dicho pasado es eficaz en nuestra percepción actual. En segundo lugar, que “la memoria no es en nada un

fenómeno intencional, y la conciencia, para Bergson, es más una presencia que una finalidad" (Vieillard-Baron, 1997, p. 50). Así pues, si la conciencia, más allá de la pura percepción consciente, es ante todo una presencia, no una intencionalidad, entonces que ella se mantenga, desbordando la percepción inmediata, depende de la presencia permanente de la memoria y de su constante contraerse y expandirse, que manifiesta la tensión del espíritu respecto de la percepción presente (cf. MM, pp. 300-301); en otras palabras, la memoria es "coextensiva a la conciencia" (MM, p. 342), lo cual quiere decir que, hasta cierto punto, coinciden en cuanto que el movimiento, por decirlo así, de la memoria supone un ir y venir del plano más amplio de los recuerdos puros al plano más inmediato de la percepción consciente o inmediata donde la memoria se contrae –estos planos vienen a ser los mismos de la conciencia. A este respecto, debemos recalcar dos aspectos: primero, que la conciencia es la actividad misma de elegir y supone, por lo tanto, una representación del objeto presente, en la cual se da una contracción de la memoria, y una representación de los objetos ausentes, es decir, de los recuerdos; segundo, que esto último es el aporte subjetivo e individual de la conciencia (cf. MM, pp. 232-233), es decir, el desenvolvimiento de la memoria en su relación con la percepción consciente. La conciencia vendría a ser, entonces, ese acto primitivo de elección (cf. MM, p. 236).

Ahora sí tenemos que precisar el papel del cuerpo de acuerdo con esta descripción que dimos de la memoria y de la conciencia. Comencemos por decir que se constituiría en una contradicción afirmar unilateralmente el carácter espacial del cuerpo como el mero lugar de la encarnación del recuerdo o como una cosa más del mundo, aunque estuviera viva. La contundencia de la presencia viva del cuerpo en el universo al tiempo que su acción indeterminada son un hecho indiscutible, por lo cual no podemos tampoco pensar que Bergson quiera proponer una suerte de cuerpo espiritualizado. La conciencia inherente a la percepción presente nos habla de que, en el nivel de la acción, el cuerpo no es un simple lugar:

Nuestro cuerpo no es otra cosa que la parte invariablemente renaciente de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor la que en todo momento acaba de pasar. Imagen él mismo, este cuerpo no puede almacenar imágenes, ya que él hace parte de las imágenes; y es por lo que la empresa de querer localizar las percepciones pasadas, o incluso presentes, en el cerebro es quimérica: ellas no están en él; es él el que está en ellas. Pero esta imagen

completamente particular, que persiste en medio de las otras y que yo llamo mi cuerpo, constituye en cada instante […] un corte transversal del universal devenir. Es pues el lugar de paso de los movimientos recibidos y devueltos, el lazo [trait] de unión de entre las cosas que actúan sobre mí y las cosas sobre las que yo actúo, la sede [siège], en una palabra, de los fenómenos sensorio-motores. (MM, p. 343)

Indudablemente, vemos en este pasaje cómo Bergson, además de considerar el carácter espacial del cuerpo, dirige su reflexión también sobre el carácter temporal, en principio asociado al devenir del universo; el cuerpo parece moverse en un entre, por así decirlo. Si antes afirmamos que propiamente hablando para nosotros no existe instantaneidad, aquí observamos en qué consiste esto: en un universo en constante devenir, el cuerpo vivo forma parte de la dinámica de ese universo, por ello, en cuanto que él está abierto hacia afuera, diremos que tiende hacia la materia y, por lo tanto, tiende a coincidir con la pura instantaneidad, es lo que de nosotros siempre "acaba de pasar". No obstante, en la medida en que está abierto hacia adentro, hacia el cuerpo confluyen los recuerdos que esperan la situación o la actitud más propicia de este para actualizarse de acuerdo con la situación presente. En tal sentido, el cuerpo es el 'escenario' de las contracciones o expansiones de la memoria –a este respecto, no es gratuito que el capítulo primero de Materia y memoria tenga como subtítulo "El papel [rôle] del cuerpo", haciendo referencia al papel desempeñado, ¿por qué no? a la manera del teatro–.

Es así que en nuestra representación el cuerpo es lo 'siempre presente' o, más bien, corrijamos, la parte de nosotros que en cada instante renace; ello, no solo por su pertenencia al devenir universal, sino por ser, al mismo tiempo, el escenario o también el lugar de inserción o de encarnación del espíritu, es decir, el lugar donde los recuerdos se vuelven eficaces –aquí también se precisa aclarar que la palabra francesa trait puede traducirse además como 'trazo', 'rasgo' o 'punta', o que la expresión trait d'esprit se traduzca por 'agudeza'. Es en este sentido que antes dijimos que en la percepción atenta el cuerpo está en tensión, al igual que todos los elementos que se hallan implicados en ella, incluido el espíritu; el cuerpo viene a ser el lugar donde los recuerdos personales pueden llegar a actualizarse, pero es lo que inserta a la manera del filo de una navaja, decíamos, el espíritu en la acción.

Si bien es cierto que el cuerpo puede ser pensado a la manera de una punta, de un filo, de un trazo que se inserta en el plano de las imágenes o, todavía mejor, que inserta el espíritu en este plano, también es cierto que el cuerpo, por principio, es una imagen entre las otras imágenes, por lo tanto, usando otra figura, el cuerpo hunde sus raíces profundamente en dicho plano. Este hecho de entrada quiere decir que en el cuerpo no se pueden almacenar las imágenes, puesto que el cuerpo, en cuanto que parte, no puede contener el todo. Ello nos lleva a modificar nuestra apreciación acerca de que el cuerpo estaría en un entre; en este momento deberíamos decir con un poco más de precisión que el cuerpo se prolonga hacia afuera cuando intenta coincidir en su acción inmediata con el plano de la materia y, al mismo tiempo, se prolonga hacia adentro, en la medida en que su acción inmediata siempre está dejando de ser presente o, también, en la medida en que siendo presente ya es pasada hasta que la acción se vuelve cada vez más acervo de nuestras experiencias y cada vez menos necesaria.

Se nos imponen dos formas de caracterizar el cuerpo, una de orden espacial y otra de orden temporal. En el pasaje arriba citado se nos dice del cuerpo, de mi cuerpo, que es la sede de los fenómenos sensorio-motores y el lugar de paso de los movimientos recibidos y devueltos, reafirmándose con ello la imposibilidad de desconocer su carácter espacial y de cosa. Este carácter espacial mantiene a mi cuerpo tendido hacia el presente:

> Extendido en el espacio, mi cuerpo experimenta sensaciones y al mismo tiempo ejecuta movimientos. Sensaciones y movimientos se localizan en puntos determinados de esta extensión, no puede haber allí, en un momento dado, más que un solo sistema de movimientos y de sensaciones. Por ello mi presente me parece ser cosa absolutamente determinada, y que corta [tranche] sobre mi pasado. (MM, p. 331)

Este es el mejor sentido de lo que llamamos, usando la expresión de Vieillard-Baron, ‘cuerpo-cantidad’, no solo porque mi percepción presente sea la medida de su acción posible sobre la materia, sino también porque, en cuanto que representa el presente de la conciencia, tiende a ser un punto matemático en el plano de la materia; esto, expresado en términos personales, significa que el cuerpo “representa pues perfectamente el estado actual de mi devenir, lo que, en

mi duración, está en vía de formación" (MM, p. 331); en este caso, cuando hablo de "mi presente" me refiero a "la conciencia que yo tengo de mi cuerpo" (MM, p. 331). De ahí el poder sensorio-motor de mi cuerpo; este, en cuanto tal, no viene a ser solo la sede de los fenómenos de este mismo orden, por lo cual, de acuerdo con Bergson, se constituye en un corte transversal practicado en la realidad.

Esta imagen usada por el filósofo, aunque parece restringida al ámbito espacial y geométrico, parece apuntar un poco más allá, sin descuidar que, en cierto modo, amplía la imagen del filo de una hoja. Entre otros significados, dentro de los que se halla el geométrico, el adjetivo 'transversal' indica que algo está atravesado o se extiende de un lado a otro, se refiere además a un cierto desvío de dirección y a cruzarse en dirección perpendicular. Nos interesan los dos primeros porque el cuerpo, como hemos dicho, da lugar a la encarnación de la memoria, por lo tanto ella atraviesa desde el plano más alejado de la acción al plano de la acción, donde se contrae y se toca con la materia; pero, y aquí vamos más allá de lo puramente geométrico, 'transversal' puede significar desviación de una dirección principal o de una recta. En esta acepción, debemos pensar en el hecho de que el cuerpo, mi cuerpo, es un centro de indeterminación respecto de la acción del universo; recordemos que antes señalamos que la acción indeterminada del cuerpo vivo deforma la acción constante del universo, se puede decir, entonces, que se trata de la acción de la vida representada en el cuerpo. Aquí, pues, volvemos a encontrar las vacilaciones de la reflexión filosófica que se ve imposibilitada a causa de sus decisiones para mantener una única línea argumentativa; nociones como 'plano', 'espacio', 'lugar', 'sede', 'transversal' pueden adquirir un significado que desborda lo puramente geométrico cuando son usadas para hablar del cuerpo vivo y de su relación con la memoria y con la conciencia. En este sentido, ya podemos comprender mejor la fuerza que tiene el siguiente pasaje de Materia y memoria, cuando Bergson trata del presente del cuerpo:

En esta continuidad de devenir que es la realidad misma, el momento presente está constituido por el corte casi instantáneo que nuestra percepción practica en la masa en vía de flujo [d'écoulement], y este corte es precisamente lo que nosotros llamamos el mundo material: nuestro cuerpo ocupa el centro; es, de este mundo material, lo que nosotros sentimos fluir [s'écouler]; en su estado actual consiste la actualidad de nuestro presente. La materia, en cuanto que extendida

en el espacio, debe definirse según nosotros como un presente que recomienza sin cesar, inversamente nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia, es decir, un conjunto de sensaciones y de movimientos, no otra cosa. (MM, p. 331)

No podemos separar, pues, una consideración del cuerpo en cuanto que materia de una consideración del tiempo; este carácter temporal no obedece solamente a la vida biológica: de acuerdo con lo afirmado por Bergson, la memoria forma parte de él. Por lo tanto, no se puede comprender el tiempo del cuerpo sin su vínculo con lo que Bergson en estas páginas llama “mi duración”, aunque represente el carácter actual de lo que en ella “está en vía de formación” (cf. MM, p. 331). Así, el estado actual del cuerpo, su presente, es, como dice el pasaje, la materialidad de nuestra existencia y, cómo no, la de nuestra conciencia. Esta es la razón por la que antes afirmamos que el cuerpo se extiende hacia afuera y se extiende hacia adentro, ya no un simple lugar de paso o un entre: sí, indudablemente es materia, espacio, lugar, pero al ser la inserción real y presente de nuestra conciencia, ese mismo cuerpo dura. El sentido del ‘cuerpo-cualidad’ puede, pues, ser ilustrado con una bella imagen que usa Bergson: “es del presente que parte el llamado al cual el recuerdo responde, y es de los elementos sensorio-motores de la acción presente que el recuerdo toma prestado el calor que da la vida” (MM, p. 344).

“El calor que da la vida”, esta frase puede sonar repetidamente en nuestra mente como una suerte de motivo musical que, sin que se haya expresado antes de esta manera, ya lo anunciaba lo que precedía. La vida como un hecho se nos ha impuesto varias veces en la forma de cuerpo vivo y parecía estar exclusivamente vinculada a un tipo de acción particular de este último, que llamamos indeterminada. La indeterminación del cuerpo vivo se nos aparecía en la forma de un centro en medio de las imágenes; una forma de acción diferente de la del universo, incluso la vimos como una deformación de la acción constante de ese universo. En este momento se nos aclara mejor el hecho de ser centro del cuerpo, de mi cuerpo; no es centro en el sentido exclusivo de la indeterminación propia de la vida biológica, antes bien, la encarnación del recuerdo, por ejemplo, en los fenómenos de atención, nos habla no solo de una suerte de eje que se desplaza por el plano de las imágenes siempre en tiempo presente o como el desplazamiento de un punto en un plano que describe una trayectoria, sino que también el centro hace referencia a la relación íntima entre el cuerpo y el

recuerdo. Ahora bien, esta relación puede ser mejor descrita a partir del vínculo entre nuestra percepción presente y nuestra memoria: en la primera, son los elementos sensorio-motores, es decir, lo material del cuerpo y su situación presente, los que fijan y regulan los recuerdos apropiados a la situación inmediata, esta viene a proporcionarnos los puntos de referencia para la contracción de la memoria. Entonces, la vida no se limita a lo exteriormente biológico de las necesidades vitales del cuerpo, por decirlo de este modo. Antes bien, consideramos que Bergson deja abierta la posibilidad de pensar la vida del cuerpo, en cuanto centro, como una apertura no solo hacia lo exterior, lugar donde adquieren cumplimiento sus necesidades más elementales y las más elaboradas, sino que a la vez el cuerpo se prolonga hacia adentro, hacia la capa cada vez menos necesaria de su experiencia, la más personal de todas, donde va a alojarse "el curso de nuestra existencia pasada", el plano del sueño y de la imaginación.

Vemos muy claro lo anteriormente expuesto en lo que nos enseña el fenómeno de la atención. En este no podemos pensar la "percepción distinta" y el recuerdo-imagen como cosas, "donde la primera sería ya completa sin la segunda", nos dice Bergson; por el contrario, en la atención, se debe pensar "el progreso dinámico" por el cual el recuerdo-imagen se convierte en percepción completa (cf. MM, pp. 320-321), de este modo:

de un lado, en efecto, la percepción completa no se define y no se distingue más que por su coalescencia con una imagen-recuerdo que lanzamos por delante de ella. La atención se cumple a este precio, y sin la atención no hay más que una yuxtaposición pasiva de sensaciones acompañadas de una reacción maquinal. Pero de otra parte, […] la imagen-recuerdo misma, reducida al estado de recuerdo puro, permanecería ineficaz. (MM, pp. 321-322)

Se destacan dos aspectos en este pasaje. El primero es que se dan dos extremos distintos de una relación: por un lado, las imágenes-recuerdo que un su extremo más profundo son recuerdo puro y en este estado tienden a ser ineficaces; por otro lado, la percepción inmediata, cuyo rasgo principal es la actividad útil. El segundo aspecto es que la percepción completa supone su coalescencia con una imagen-recuerdo. Este último nos dice que no se trata simplemente de que

lancemos una imagen-recuerdo por delante de la percepción; se nos explica con mayor precisión la unión entre percepción y recuerdo, puesto que ‘coalescencia’ significa, en principio, ‘crecer a la vez’, ‘estar ligado’, y su acepción biológica nos señala que es la “propiedad de varios organismos para crecer juntos, sobre todo por unión de las membranas” (cf. Gran Enciclopedia Espasa, 2005 p. 2805). La coalescencia nos remite a la “convergencia entre el cuerpo y el espíritu, la percepción y la memoria” (Vieillard-Baron, 1997, p. 118); entonces, si se puede hablar de extremos, también de unión, y ello debido a que entre esos extremos, de los cuales ya nos damos cuenta de que no son sustancias, se da un dinamismo de unión. Ahí está la vida, cuyo centro es cuerpo, y este se encuentra en medio, entre el espíritu y la materia; si se lo compara con una membrana, diríamos que forma parte de todo el proceso de la atención, como ya afirmamos, pero esta imagen es muy limitada para lo que quiere proponer Bergson:

Virtual, este recuerdo [puro] no puede volverse actual más que por la percepción que lo atrae. Impotente, toma su vida y su fuerza de la sensación presente en que él se materializa. ¿Esto no equivale a decir que la percepción distinta es provocada por dos corrientes de sentido contrario, de las cuales una, centrípeta, viene del objeto exterior, y la otra, centrífuga, tiene por punto de partida lo que nosotros llamamos ‘recuerdo puro’? (MM, p. 322)

Además del progreso dinámico ya enunciado, tenemos que decir, de acuerdo con este pasaje, que Bergson postula una unidad de dinamismo que mantiene los términos unidos, así se puedan establecer dos extremos de la relación. De este modo, la sola corriente que viene de afuera no produciría más que una “percepción pasiva con las reacciones maquinales que la acompañan”; mientras que la otra, la centrípeta, a medida que la corriente se intensificara, daría un recuerdo cada vez más actual. Entonces, “reunidas, estas dos corrientes forman, en el punto donde se reúnen, la percepción distinta y reconocida” (MM, p. 322). Vieillard-Baron pone esta cuestión en los términos de un “diálogo dinámico” y de “convergencia activa”; de este modo, el dualismo sostenido por Bergson y la relación espíritu-cerebro deben ser expuestos no en términos espaciales sino en los de la duración (Vieillard-Baron, 1997, p. 118).

El esfuerzo intelectual y el cuerpo

En un artículo titulado “El esfuerzo intelectual”, publicado por primera vez en 1902 en la Revue philosophique de Théodule Ribot, y vuelto a publicar en la primera recopilación de ensayos titulada La energía espiritual, Bergson regresa sobre el tema de la atención, esta vez bajo el fenómeno de la evocación voluntaria. Aquí no nos detendremos en el detalle de este texto, solo queremos indicar ciertas características de la noción de esfuerzo en las que vemos implicado el papel del cuerpo. Si hablamos de esfuerzo intelectual, este supone eso, un esfuerzo que no consiste en principio en otra cosa que en la atención arriba descrita. No obstante, en el proceso de evocación podemos hablar de un esfuerzo en el que el espíritu, a decir de Bergson, va de un plano a otro de conciencia; en el esfuerzo mental se trata de un peculiar movimiento de las representaciones, y, en cuanto tal, Bergson busca en él una marca de nuestra voluntad, no la voluntad misma. Esta marca o impronta de la voluntad, el filósofo la denomina, muy particularmente acudiendo al griego, esquema dinámico (ES, p. 888): “entendemos por esto que esta representación contiene menos las imágenes mismas que la indicación de lo que hay que hacer para reconstruirlas” (ES, p. 888). Camille Riquier ve en la expresión un oxímoron, ya que en ella se combinan dos elementos contrapuestos: una forma, el esquema, y una fuerza, el dinamismo. Así pues, en cierto modo las dos partes de la expresión se equilibran, por lo que Riquier señala que para que el esquema no sea entendido como una mera forma exterior, la parte referente a lo dinámico nos habla de que dicho esquema proviene de lo interior y, desde ahí, se opera el paso al acto (cf. la noticia general a “El esfuerzo intelectual” en ES, pp. 331-332). Este esquema dinámico viene entonces a representar sobre todo una fuerza presente en el movimiento de las representaciones; lo lanzamos delante en el proceso de reconocimiento o de atención y se desenvuelve de lado a lado entre los distintos planos de conciencia, con el fin de especificarse en imágenes. El esfuerzo aquí viene a ser un trabajo, digamos, interno, “destinado a convertir el esquema en imagen” y, por el hecho de tratarse de un esfuerzo, por ejemplo, de recordar, el movimiento viene de que nos retiramos a un nivel superior para desarrollar un esquema y luego descender conduciéndolo “hacia las imágenes a evocar” (cf. ES, p. 892). Si debiéramos expresar de otra manera dicho trabajo, tendríamos que hablar de una tensión del espíritu en función de querer aprender, comprender, recordar…

En el proceso de desarrollo o, se puede decir, de concreción del esquema, lo percibido actúa como guía, no como causa del recuerdo, solo nos lleva a

situarnos en el sentido; esto es así en el ejemplo de la lectura o de la audición en el momento de interpretar:

Lo que vemos de la frase leída, lo que oímos de la frase pronunciada, es justo lo necesario para colocarnos en el orden de ideas correspondiente: entonces, partiendo de las ideas, es decir, de las relaciones abstractas, las materializamos imaginativamente en palabras hipotéticas que tratan de posarse sobre lo que vemos y oímos. La interpretación es, pues, en realidad una reconstrucción. (ES, p. 896)

De este modo, el papel de la percepción inmediata no consiste en evocar el recuerdo, sino en servir de guía para su materialización, pero se debe tener en cuenta que sin ella el recuerdo no logra su concreción para cubrir los mismos objetos que lo sugieren.

Debemos señalar un último aspecto del esfuerzo donde se observa la relación del esfuerzo con el cuerpo. Ya hemos afirmado que el esfuerzo intelectual consiste en un cierto movimiento muy particular de representaciones. Ese esfuerzo comprende en un ir y venir, una aproximación y un alejamiento entre el esquema y las imágenes que, además, tiene las trazas de una lucha y, por ende, de una tensión. Cabe, pues, preguntarse: ¿se puede sentir este vaivén de representaciones?, ya que ciertamente el movimiento del espíritu que va de un plano a otro de conciencia comporta, de acuerdo con Bergson, un sentimiento del esfuerzo o un cierto "matiz afectivo" que colorea el esfuerzo, por más tenue o familiar que sea. "¿Cómo un juego de representaciones, un movimiento de ideas, podría entrar en la composición de un sentimiento?" (ES, p. 905). La verdad es que no es posible decir que "el juego de representaciones" que constituye el esfuerzo intelectual no se pueda sentir en ese matiz afectivo. La solución a este problema implica plantearse las relaciones del cuerpo con el espíritu en un sentido muy particular; en realidad, cabe admitir, de acuerdo con Bergson, que el "juego de sensaciones" le "hace eco" al "juego de representaciones". La razón de esto está en que de lo que en verdad se trata en el esfuerzo intelectual no es de una representación, sino de "un movimiento de representaciones, de una lucha o de una interferencia de representaciones entre ellas" (ES, p. 906, énfasis en el original). En otras palabras, se da la

manifestación de una voluntad. Incluso podemos hablar de una tensión de la voluntad –lo enunciamos arriba: el esquema dinámico es la impronta de una voluntad. De este modo, respecto de esta relación, Bergson concluye señalando una especie de prolongación entre el esfuerzo intelectual y una suerte de vibración en el nivel del cuerpo o, por qué no, de esfuerzo muscular:

Se concibe que estas oscilaciones mentales tengan sus armónicos sensoriales. Se concibe que esta indecisión de la inteligencia se continúe en una inquietud del cuerpo. Las sensaciones características del esfuerzo intelectual expresarían esta suspensión y esta inquietud mismas. (ES, p. 906)

Tenemos, de acuerdo con el filósofo, una "tendencia a representar [jouer] exteriormente nuestros pensamientos", pero en realidad sensaciones y representaciones están tan ligadas aquí que es imposible decir dónde terminan unas y comienzan otras: "y esto es porque la conciencia, poniéndose en medio y operando una medianía [faisant une moyenne], erige el sentimiento en estado sui generis, intermediario entre la sensación y la representación" (ES, p. 906).

Dimos este rodeo por la noción de esfuerzo intelectual con el fin de observar su relación con otra noción que ya desarrollamos en la primera parte de este libro, a saber, la del esfuerzo muscular. En ese momento estudiamos en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia este último esfuerzo bajo la forma de la transformación, por ejemplo, de la sensación de peso en la de dolor causada por el franqueamiento de un umbral cuantitativo que lleva a la transformación cualitativa de ciertos estados internos; con lo cual entendimos el esfuerzo en su sentido fisiológico concreto como una fuerza que se puede sentir a nivel del cuerpo. Ahora bien, con mayor precisión comprendimos el esfuerzo como una fuerza proveniente de la vida interior o de la duración, es decir, como el sentimiento de un dinamismo interno; en la explicación presente del esfuerzo intelectual volvemos a encontrar ese dinamismo interno que tanto le preocupa a Bergson desde su primera obra. Aun así, no debemos perder de vista que el esfuerzo debe entenderse entonces en dos niveles, el fisiológico y el psicológico, porque, por más que el énfasis de la argumentación bergsoniana apunte hacia el dinamismo interno, no es posible prescindir del factor corporal en el movimiento propio de este último dinamismo.

En Materia y memoria volvemos a encontrar, pues, la imposibilidad de ubicar el esfuerzo ya sea en lo fisiológico, ya sea en los fenómenos internos, los cuales se dan bajo la forma de planos de conciencia o de tonos de la vida interior. En la comprensión del esfuerzo intelectual hallamos que las sensaciones expresan las tensiones propias de los movimientos de las representaciones en su relación con las imágenes –de ahí la imagen musical usada por Bergson para referirse a dichas sensaciones como armónicos–; así, el aspecto expresivo ratifica la necesidad de una consideración no solo psicológica de las relaciones entre las capas más profundas de la personalidad y la fisiología. El requerimiento de esclarecer esas relaciones en el ámbito de la duración nos lleva a suponer un vínculo, por así decirlo, metafísico entre lo fisiológico y lo psicológico. De este modo, se puede afirmar que dicho aspecto expresivo de lo fisiológico no consiste tanto en un paralelismo, a la manera de Leibniz o de Spinoza (cf. E, pp. 110-111), sino, más bien, en una continuación de las tensiones que se dan en las capas más profundas donde comienza a desenvolverse el trabajo intelectual, lo cual ratifica la unidad de dinamismo señalada más arriba. Este hecho nos puede llevar a pensar también que el origen de los términos usados por Bergson para nombrar las tensiones con ese tipo de oxímoron, que es el ‘esquema dinámico’, se debe a esa suerte de unión entre cuerpo y espíritu que se manifiesta como esfuerzo intelectual. Muchos fenómenos fisiológicos son inseparables de los avatares internos y se constituyen en partes inherentes a esos procesos, como es el caso del tema de la atención en el Ensayo que estudiamos en la primera parte de este escrito.

En las páginas finales de “El esfuerzo intelectual”, Bergson deja esbozada una relación entre la unidad de esfuerzo y la unidad de la vida, que no queremos dejar por lo menos de citar:

En todo esfuerzo intelectual hay una multiplicidad visible o latente de imágenes que se empujan y se presionan para entrar en un esquema. Pero como el esquema es relativamente uno e invariable, las imágenes múltiples que aspiran a llenarlo son o análogas entre ellas, o coordinadas unas a otras. No hay entonces esfuerzo mental más que allí donde hay elementos mentales en vía de organización. En este sentido, todo esfuerzo mental es bien una tendencia al monoideísmo. Mas la unidad hacia la cual el espíritu marcha no es entonces una unidad abstracta, seca y vacía. Es la unidad de una ‘idea directriz’ común a un gran número de elementos organizados. Es la unidad misma de la vida. (ES, pp. 907-908)

No pensamos que esta manera de enunciar las cosas sea sin más un preludio del tema de La evolución creadora; ya los mismos problemas que entrañan las diferencias y la unidad de cuerpo y espíritu nos llevan a pensar, como en diversas ocasiones de nuestra investigación, la necesidad de una comprensión de la vida. La vida interior que encontramos en nuestro recorrido por el Ensayo no se constituye en una metáfora para nombrar los avatares del mundo interno, es lo propio de la duración de los estados internos; en Materia y memoria vemos, además, concretarse la vida en el cuerpo, en mi cuerpo, produciendo así mismo diversas dificultades a la hora de determinar la relación entre los aspectos personales más profundos y el universo. La vida parece desarrollarse, pues, entre una unidad de dirección y una multiplicidad de elementos que se encuentran en tensiones diversas y se desenvuelven a distintos niveles de profundidad.

La atención a la vida

Antes de pasar a recoger las implicaciones metafísicas de lo expuesto acerca del cuerpo en Materia y memoria, debemos enunciar que la relación entre el cuerpo y el espíritu, dada en diferentes niveles de conciencia, tiene para Bergson el significado de ser atención a la vida.[5] En el desenvolvimiento del espíritu en diversos niveles de conciencia, cuando este le imprime su personalidad, por ejemplo, a una decisión a tomar o a una acción a realizar, el cuerpo se vuelve un factor definitivo cuando asume una posición determinada en el tiempo y en el espacio; esta posición es una suerte de encuadre para el espíritu que se inserta en la acción:

Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recibe de un lado y los movimientos que es capaz de ejecutar del otro, es pues ciertamente lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio. La actividad del espíritu desborda infinitamente la masa de recuerdos acumulados, como esta masa de recuerdos desborda infinitamente ella misma las sensaciones y los movimientos de la hora presente; pero esas sensaciones y esos movimientos condicionan lo que se podría llamar la atención a la vida, y es por lo que todo depende de su cohesión en el trabajo normal del espíritu, como en una pirámide que se sostendría de pie sobre

su punta. (MM, p. 362)

En este pasaje en cierta forma se señalan los dos extremos entre los que se desenvuelve el espíritu. Ya afirmamos cómo el puro recuerdo es cada vez más ineficaz, en la medida en que el pasado remonta las regiones más altas de nuestra experiencia acumulada; por su parte, nuestra conciencia se juega entre lo pasado y lo que viene, puesto que el presente, por el hecho de darse en cada momento, es ya pasado. En todo caso, cada momento de la duración es esencialmente diferente de otro, de modo que si evocamos el pasado en tiempo presente, el recuerdo no viene sino en función de dicho presente. Ahora bien, por un lado, el pasado está siempre ahí, digamos, de manera inconsciente y en la región del pasado puro se encuentra de forma virtual, se puede afirmar que allí es impotente; la región de lo útil, por el otro lado, es el presente donde se inserta la acción o, para decirlo de una manera tosca, es la región donde tenemos una mayor conciencia, aquí el recuerdo muestra su eficacia en función de la acción. Entonces, estrictamente hablando, “no percibimos, prácticamente, más que el pasado, siendo el presente puro el inasible [l’insaisissable] progreso del pasado royendo el porvenir” (MM, p. 342); no obstante, el pasado está inhibido por principio, a causa de las “necesidades de la acción presente”, en esta acción está como afilado o, mejor, contraído en función de aquello que se requiere en el instante. ¿Podríamos tener un acceso directo al pasado puro? Al parecer, no; sin embargo,

si nuestro pasado nos permanece casi todo entero oculto porque está inhibido por las necesidades de la acción presente, él encontrará la fuerza para franquear el umbral de la conciencia en todos los casos en que nos desinteresemos de la acción eficaz para volver a ponernos, en cierta manera, en la vida del sueño. El sueño natural o artificial provoca justamente un desapego de este género. (MM, p. 345)

El otro momento en que es posible tener un acceso a ese pasado es cuando alguien en estado de peligro de muerte logra una especie de visión panorámica de su pasado (cf. MM, pp. 339-340).

Una vez constatados estos dos extremos, no podemos establecer que la atención a la vida sea una actividad mecánica de parte del cuerpo que solo se ocuparía de solucionar sus necesidades gracias a una suerte de actividad ciega inscrita sin más en el mundo de la materia. Digámoslo de este modo, Bergson parece concebir que la vida del cuerpo implica la vida del espíritu, en la medida en que la atención a la vida sería la atención del espíritu a la vida. La atención a la vida es impensable sin esa especie de tensión que está implicada entre el extremo más impotente de los recuerdos y el extremo más útil de los estados sensorio-motores del cuerpo. Los dos extremos no son jamás alcanzados de hecho, sino que son, por decirlo así, condiciones de nuestra experiencia real: “no hay, en el hombre al menos, estado puramente sensoriomotor, como tampoco hay en él vida imaginativa sin un substrato de actividad vaga” (MM, p. 358). La atención a la vida está provocada, en cierta medida, por el cuerpo, que inserta y le da lastre al espíritu; consiste en esa tensión entre lo ineficaz y lo eficaz, como tendencias sin las cuales no se comprende la vida. Nuestra experiencia concreta consiste en un doble esfuerzo: por un lado, el del estado sensorio-motor que orienta la memoria e inserta su parte más útil en el presente; por el otro lado, el de la memoria que “ejerce una presión [pousée] hacia adelante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma” (MM, p. 358). Entre esos extremos se dan grados o tonos distintos de tensión de la memoria, que son a la vez planos de la vida mental.

Un último aspecto que debemos subrayar respecto de la atención a la vida proviene del hecho de que nuestro pasado, como decíamos arriba, está siempre presente en todas nuestras decisiones. En tal sentido, el espíritu imprime nuestra personalidad a todas nuestras actividades y por ello la atención a la vida no es una actividad maquinal de un cuerpo inclinado solo a satisfacer sus puras necesidades físicas:

Nuestro carácter, siempre presente en todas nuestras decisiones, es ciertamente la síntesis actual de todos nuestros estados pasados. Bajo esta forma condensada, nuestra vida psicológica anterior existe para nosotros incluso más que el mundo externo, del cual no percibimos nunca más que una parte muy pequeña, mientras que al contrario utilizamos la totalidad de nuestra experiencia vivida. (MM, p. 338)

Así pues, el pasado, siendo esencialmente impotente, es, a la vez, como bien anota Vieillard-Baron, “una fuerza de una extrema eficacia” (2007, p. 55). En este mismo sentido, se entiende la afirmación de Bergson en el pasaje arriba citado (MM, p. 362), según el cual, la actividad del espíritu desborda la masa de recuerdos acumulados, no se restringe ni a la memoria inmediata ni a la actividad del cuerpo, sucediendo lo mismo con la memoria respecto de la actividad del cuerpo. Entonces, para el filósofo las localizaciones cerebrales de la memoria son apenas una parte de la actividad misma del espíritu y, por lo mismo, ni la memoria ni la totalidad de la actividad mental están localizadas exclusivamente en una región del cerebro. Así, Bergson, haciendo eco de los recientes descubrimientos de las neuronas por Santiago Ramón y Cajal, afirma:

Se creerá percibir por todas partes conductores, en ninguna parte centros. Hilos situados de punta a punta y cuyas extremidades se aproximan cuando la corriente pasa, he ahí todo lo que se ve […]. Estos hilos tan sabiamente tendidos de la periferia a la periferia, aseguran justamente por la solidez de sus conexiones y la precisión de sus entrecruzamientos el equilibrio sensorio-motor del cuerpo, es decir, de su adaptación a la situación presente. Relajad esta tensión o romped este equilibrio: todo pasará como si la atención se apartara de la vida. El sueño y la alienación no parecen casi ser otra cosa. (MM, pp. 362-363)

El estudio emprendido por Bergson en el capítulo segundo de Materia y memoria sobre el fenómeno del reconocimiento y de las afasias, donde se ponen en juego problemas de localización cerebral, lo mismo que el estudio sobre el recuerdo y la memoria en el capítulo tercero, lo llevan a establecer que el estado mental desborda enormemente el estado cerebral; no obstante, como hemos podido ir notando a lo largo de nuestro recorrido por algunas de las tesis de Bergson, el cuerpo va demostrando ser inseparable de esa actividad mental y, a la vez, es “la punta extrema de la vida mental, punta sin cesar inserta en el tejido de los sucesos” (MM, p. 366); por lo mismo, es lo que le proporciona, en el nivel de la acción, equilibrio al espíritu. En este último sentido hemos hablado de un ‘cuerpo-cualidad’.

Dos actos definen la materia: extensión y tensión

El método de la intuición y el dualismo

Llegados a este punto, nos encontramos con dos tipos de dualismos presentes desde el inicio en las ya señaladas vicisitudes del mismo título de Materia y memoria: por un lado, el dualismo materia y memoria, donde esta última viene a ser el aspecto que recoge todos los avatares de nuestra experiencia y personalidad; por el otro lado, el dualismo cuerpo y espíritu, donde este último es el extremo más alejado del plano de la acción concreta, impotente y eficaz a la vez frente al fenómeno específicamente humano de la atención a la vida que, no obstante, se concreta en el cuerpo, en nuestro cuerpo. ¿Se les puede dar resolución a estos dualismos? Con esta pregunta nos situamos en el ámbito de la metafísica.

En el camino que trazamos durante el recorrido por algunos temas de Materia y memoria, venimos viendo la necesidad de pensar la continuidad entre los extremos que fuimos considerando; así, en las últimas páginas de ese libro nos encontramos con que Bergson propone la necesidad de pensar en una unidad de dinamismo con la cual sea posible superar el dualismo, incluso en el cuerpo mismo, no suponiendo una dualidad insuperable entre su carácter cuantitativo y su carácter cualitativo. Debemos replantearnos ahora con el mismo Bergson el modo de proceder. En la reducción inicial pudimos suspender por un momento las teorías sobre la materia y sobre el espíritu, con el fin de encontrar un punto de partida para el conocimiento que no suponga privilegiar la percepción consciente de orden especulativo; a partir de ahí encontramos que se debe partir de una percepción de derecho donde coinciden sujeto y objeto: el universo material considerado como imagen, en el que también se da un hecho primitivo, es decir, mi cuerpo, también imagen. Así, en esa suspensión teórica vimos cómo la percepción consciente adquiere sentido si se la concibe surgiendo en orden a la actividad vital del cuerpo y cómo nuestra vida consciente está en principio orientada hacia la acción. Aquí el cuerpo adquirió un primer significado en la vida del espíritu: por un lado, el papel del cuerpo consiste en señalar aquellas partes de los objetos sobre los que podríamos influir, de ahí el papel eminentemente espacial de la percepción consciente que mide nuestra virtual

acción; por el otro lado, dicho papel consiste en “escoger, para llevarlo a la conciencia distinta por la eficacia real que él le confiere, el recuerdo útil, él aclarará la situación presente en vista de la acción final” (MM, p. 367). Al mismo tiempo, al suponer teóricamente una ‘percepción pura’, lo que hemos supuesto es una intuición original donde coinciden sujeto y objeto y, con ello, “volvíamos a poner, pues, la percepción en las cosas mismas” (MM, p. 369), con lo cual entendimos cómo “nuestra percepción haciendo parte de las cosas, las cosas participan de la naturaleza de nuestra percepción” (MM, p. 369).

Ahora bien, al dar el paso siguiente y tener en cuenta que de hecho no es posible separar la percepción de la memoria, tuvimos que pasar del lado, si se puede decir así, de lo subjetivo para hacer una consideración de la memoria y del pasado; con ello, nos situamos en el ámbito de la vida del espíritu. Por un lado, con este hecho se ratifica “la orientación de nuestra conciencia hacia la acción” como “la ley fundamental de nuestra vida psicológica” (MM, p. 368); pero, por el otro, los fenómenos de la atención nos brindaron el punto de vista personal que lleva consigo la acumulación o, mejor, la constitución del pasado personal, lo cual conlleva esa tensión del espíritu que se juega entre el extremo más impotente del pasado y la eficacia que este puede ganar en el nivel de la acción y la percepción inmediatas. En este último sentido no solo vimos en el cuerpo una suerte de apertura que lo lleva más allá de su arraigo en lo material, inmediato y útil, sino que al ser, en principio, una suerte de llamada al espíritu y a lo más personal que tenemos –nuestra experiencia acumulada–, pudimos observar que su acción indeterminada no se restringe a las necesidades biológicas, sino que eso indeterminado implica también la vida del espíritu. En ello adquiere sentido una expresión tan particular como la de ‘cuerpo-cualidad’, la cual, más allá del significado que le da Vieillard-Baron, la hemos entendido como apertura hacia adentro y hemos podido anotar la tensión del espíritu dada en distintos niveles de conciencia, desde el más profundo del recuerdo puro hasta el nivel más inmediato de la acción, de la que el cuerpo forma parte, encontrándose en tensión él mismo. Así pues, no pudimos separar la memoria del cuerpo, por cuenta del esfuerzo, aspecto dinámico que pudimos anotar en el examen del fenómeno de la atención. Sin esta consideración dinámica y personal que nos plantea la relación entre cuerpo y espíritu, no podemos entender el fenómeno de la atención a la vida. Este sería un fenómeno puramente automático y general de la especie si no se diera el hecho dinámico del carácter siempre presente en nuestras acciones; de este modo, Bergson entiende que el segundo papel del cuerpo, el de la selección del recuerdo, no es tan riguroso como la percepción, puesto que involucra la vida misma del espíritu:

Porque nuestra experiencia pasada es una experiencia individual y no ya común, porque tenemos siempre recuerdos diferentes capaces de cuadrar [cadrer] igualmente con una misma situación actual, y que la naturaleza no puede tener aquí, como en el caso de la percepción, una regla inflexible para delimitar nuestras representaciones. Un cierto margen es pues necesariamente dejado esta vez a la fantasía; y si los animales casi no lo aprovechan, cautivos como son de la necesidad material, parece que, por el contrario, el espíritu humano presiona sin cesar con la totalidad de su memoria contra la puerta que el cuerpo le va a entreabrir: de ahí los juegos de la fantasía y el trabajo de la imaginación –otras tantas libertades que el espíritu toma con la naturaleza–. (MM, p. 367)

Este pasaje no solo es muy elocuente en el contexto del presente escrito, ya que ratifica nuestra afirmación, según la cual la atención a la vida no se encierra en el orden maquinal de una acción necesaria para la vida biológica del cuerpo; al tiempo, Bergson está reconociendo que la vida del espíritu es libertad, imaginación y, por lo mismo, no apunta a la mera necesidad, sino que el juego de la fantasía y la imaginación forman parte de su vida. Este último hecho nos lleva a comprender expresiones como que el cuerpo es el que le da ‘lastre’ y ‘equilibrio’ al espíritu, siendo el cuerpo una suerte de principio de realidad para el espíritu. No obstante esto último, habría que plantearse que el cuerpo forma parte también de las libertades que el espíritu se toma con la realidad y que los animales también poseen ese margen de fantasía propio del espíritu, así no hagan “casi” [guère] uso de ella. Con ello se propone que la vida del espíritu forma parte del ‘fenómeno vida’, para usar una expresión nietzscheana.

Se ratifica, por tanto, la necesidad de hacer una consideración metafísica sobre la unidad de dinamismo, puesto que la percepción pura nos puso en el ámbito de la materia y la memoria nos puso en el del espíritu, definiéndose con ello de forma positiva los dos términos del dualismo, pero planteándose al mismo tiempo la dirección de su unión. Es el momento de hacer explícito el método utilizado y, al hacerlo, reintegrar a la reflexión la duración; con ello, debemos preguntarnos cómo se redefine el cuerpo o, mejor, cómo se ratifican las características que hemos señalado de este último, en el ámbito de la duración. El método tiene como finalidad situarnos en medio del fondo de duración, sin que por ello se considere nuestra conciencia como el centro y la medida de esa duración; el

método, entonces, no propondría otra cosa que ponernos en “contacto con lo real” (cf. MM, p. 370-372).

¿En qué consiste ese método? El método consiste en “ir a buscar la experiencia en su fuente, o mejor por encima de ese viraje [tournant] donde, modificándose en el sentido de nuestra utilidad, ella se convierte propiamente en la experiencia humana” (MM, p. 371-372). Una vez allí, se busca, pues, restituir la intuición, al remontar la pendiente que han creado nuestros hábitos más arraigados. Con ellos efectuamos el fraccionamiento de la realidad en elementos yuxtapuestos, siempre en función de nuestras necesidades más; para ello nos hemos valido de la distinción entre objetos independientes y del uso de palabras –Bergson ve incluso a Kant arraigado todavía en esos hábitos, por lo cual, su crítica de la razón especulativa no está anclada en la “estructura fundamental de nuestro espíritu” sino en “sus hábitos superficiales y adquiridos”, en “la forma contingente que él mantiene [qu’il tient] de nuestras funciones corporales y de nuestras necesidades inferiores” (MM, p. 372)–.

Así pues, para Bergson “un hecho” no es entonces sino “una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social” (MM, p. 370) y no la realidad que se aparece a la intuición inmediata. Antes bien, “la intuición pura, exterior o interna, es la de una continuidad indivisa” (MM, p. 370); esta intuición es lo que debemos ir a buscar en el punto donde se dio el viraje de nuestra experiencia y recuperarle a esta su pureza original. Si deshacemos lo que han hecho las necesidades propias de lo humano, restablecemos “la intuición en su pureza primitiva”, es decir, con el método de la intuición se nos propone ponernos por encima del viraje contingente que operaron, en el comienzo de nuestra experiencia, las necesidades y los hábitos humanos –para darle una proyección mayor a esta formulación del método nos podemos valer de una idea nietzscheana, con la cual, en cierta forma, coincidiría Bergson: este método requiere ir más allá de lo humano; lo cual, en términos bergsonianos, significa ir hasta el límite de la propia condición, gracias a un esfuerzo por sobrepasar los hábitos espacialistas propios de nuestra condición biológica y social que le han dado forma a nuestra inteligencia–. Romper con hábitos tan arraigados que incluso nos han definido en tanto especie no deja de ser difícil:

Este método presenta, en su aplicación, dificultades considerables y sin cesar

renacientes, porque exige, para la solución de cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo. Renunciar a ciertos hábitos de pensar e incluso de percibir es ya trabajoso: no es todavía más que la parte negativa del trabajo a realizar; y cuando se lo ha hecho, cuando uno se ha situado en lo que llamamos el viraje [tournant] de la experiencia, cuando uno se ha aprovechado del naciente resplandor que, aclarando el paso de lo inmediato a lo útil, comienza el alba de nuestra experiencia humana, queda por reconstituir, con los elementos infinitamente pequeños que experimentamos así de la curva real, la forma de la curva misma que se extiende en la oscuridad detrás de ellos. (MM, p. 372)

Así pues, el método de la intuición implica que el viraje de lo inmediato a lo útil, hecho que constituyó el inicio de la experiencia humana, debe ser remontado por un esfuerzo para buscar la curva de la duración real, sin perder lo ya ganado en la experiencia, es decir, la infinidad de elementos que conforman el presente vivido que ocupa una duración (cf. MM, p. 330). Dijimos ‘sin perder’ porque se trata de reintegrar esos elementos “infinitamente pequeños” y, si se puede decir así, vividos, a la duración real –“la curva misma”– de la que por principio forman parte; en tal sentido, concluye Bergson, el trabajo del filósofo consiste precisamente en algo parecido a lo que hace el matemático cuando busca establecer una función “partiendo de una diferencial”: “la marcha extrema de la búsqueda filosófica es un verdadero trabajo de integración” (MM, p. 372).

Esto último debemos precisarlo un poco más, pues el método intuitivo parece acercarse al proceder matemático. Primero, Bergson nos ha dicho que la marcha del pensamiento filosófico implica un esfuerzo siempre renovado por remontar los hábitos anquilosados de la experiencia humana y, en tal sentido, la cercanía del método de la intuición con el proceso de integración matemática implica eso, es decir, un recomenzar siempre para lograr acercar los conceptos a la curva de la duración real (cf. IM, p. 1105). Segundo, es así que de lo que se trata es de sobrepasar la experiencia con el fin de alcanzar las articulaciones de lo real: nuestro espíritu se puede “instalar en la realidad móvil, adoptar su dirección sin cesar cambiante, en fin, captarla intuitivamente” (IM, p. 1105). Tercero, de esta inversión de la manera habitual de pensar, dice Bergson, ha nacido “el más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano”, es decir, “el análisis infinitesimal”, solo que la filosofía o la metafísica no asumen el símbolo propio de las matemáticas en la aplicación del método (cf. IM, p. 1106). No obstante, está claro que las cantidades son cualidades “en estado

naciente", son "el caso límite", afirma Bergson, y, en tal sentido, la matemática moderna intenta sustituir "el todo hecho por lo que se hace", pero la metafísica no debe pretender convertir la intuición en símbolo, como hace la matemática, y, mucho menos, encaminarse hacia la matemática universal:

Bien al contrario, a medida que abre más camino, ella encontrará objetos más intraducibles en símbolos. Pero al menos habrá comenzado por tomar contacto con la continuidad y la movilidad de lo real allá donde ese contacto es el más maravillosamente utilizable. Ella habrá visto con una claridad superior lo que los procedimientos matemáticos toman prestado de la realidad concreta, y continuará en el sentido de la realidad concreta, no en el de los procedimientos matemáticos. (IM, pp. 1106-1107)

De este modo, si el trabajo de la filosofía, como afirma Bergson en Materia y memoria, consiste en un verdadero proceso de integración, no tiene, sin embargo, como finalidad la simbolización matemática de la realidad; al contrario, implica seguir a esta en el movimiento de su generación valiéndose de "conceptos fluidos", con el fin de seguir las sinuosidades de la realidad y "adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas" (IM, p. 1105). Matizando entonces la fórmula, habría que decir que la filosofía consistiría en el esfuerzo siempre renovado de "operar diferenciaciones e integraciones cualitativas" (IM, p. 1107).

Antes de continuar, quisiéramos señalar en este momento una cercanía entre la propuesta de Bergson y la de Nietzsche, cuando este último, como ya expusimos, habla de operar un "genuino fenomenalismo" (cf. CJ, §354). En esta línea, vuelve a nuestra mente el §115 de Aurora donde se afirma, como ya estudiamos, que en el lenguaje tenemos solo términos para nombrar estados superlativos que nos dificultan el acceso a los fenómenos internos y a los impulsos; en concreto, los grados ínfimos del desenvolvimiento de ese mundo nos permanecen inaccesibles a causa del límite impuesto por las palabras y por la conciencia. Por esto, también observamos después cómo Nietzsche propone agudizar nuestra observación para los matices y para los grados más ínfimos e intermedios; en este sentido debe comprenderse el fenomenalismo de su propuesta, que tal vez no consista sino en un trabajo parecido al que propone Bergson: asumir la vida y

la existencia como fenómenos perspectivistas, teniendo en cuenta que reducimos el mundo, lo generalizamos y lo volvemos llano en función de nuestra utilidad (cf. CJ, §§115, 117 y 354), pero que, con un esfuerzo de observación, podemos ir más allá de estos hábitos, ampliar nuestro conocimiento. Ratifiquemos, pues, una idea arriba expuesta con un pasaje de Gilles Deleuze que lleva un tinte determinantemente nietzscheano:

De todas maneras, no es Bergson uno de esos filósofos que asignan a la filosofía una sabiduría y un equilibrio propiamente humanos. Abrirnos a lo inhumano (duraciones inferiores o superiores a la nuestra…), sobrepasar la condición humana: este es el sentido de la filosofía. (1987, p. 25)

Lo mismo podría afirmarse del sentido de la filosofía en Nietzsche, como se deja ver en su propuesta del experimento de la incorporación de la verdad y de la pasión del conocimiento, expuestos antes.

Finalmente, debemos preguntarnos qué ganamos para nuestra comprensión de la materia y, consecuentemente, para la del cuerpo, ahora que definimos el proceder que nos ha ido poniendo en el punto de vista de la intuición inmediata. Este mismo proceder fue el que se aplicó en el Ensayo, sin que se haya hecho explícito. Si podemos distinguir dos tipos de duraciones, una, en la que nos vemos actuar, y de la cual yuxtaponemos y disociamos sus elementos, otra, en la que actuamos, y en la que “nuestros estados se funden los unos a los otros”, debemos situarnos de nuevo “en la teoría de la acción”, donde nos preguntamos por la “naturaleza íntima de la acción” (MM, pp. 373-374). En este terreno expondremos ahora el problema:

La cuestión es saber si en esta ‘diversidad de fenómenos’ de la que ha hablado Kant, la masa confusa o tendencia extensiva podría ser tomada de este lado del espacio homogéneo sobre el cual ella se aplica y por intermedio del cual nosotros la subdividimos –del mismo modo que nuestra vida interior puede separarse del tiempo indefinido y vacío para volver a ser duración pura–. (MM, p. 374)

Este intento estará en la base de los hallazgos que vienen a continuación. Una vez establecida en el capítulo primero de Materia y memoria, la condición gnoseológica de la coincidencia entre sujeto y objeto, es decir, habiéndonos instalado en la percepción pura o en la materia como imagen, es momento de proporcionar una tesis metafísica para darle resolución al dualismo. De modo, pues, que en este pasaje se nos propone una vía para ello, desde la misma formulación del problema: Bergson prefiere llamar la diversidad de fenómenos de Kant "tendencia extensiva". Ahora bien, el desarrollo de la propuesta no puede consistir en asumir un punto de partida puramente teórico, como se hizo en el capítulo primero; antes bien, liberarse de las condiciones básicas de nuestra percepción exterior puede ser una tarea imposible, por el contrario, tenemos que preguntarnos si alguna de las condiciones que asumimos como "fundamentales" en nuestra experiencia concreta no corresponde al uso que hacemos de las cosas, más que al conocimiento que podamos tener de ellas. La vía para resolver este problema parece estar dada por el hecho de que la masa de fenómenos debe ser concebida como una tendencia extensiva a causa de que la percepción está dada, primero que todo, en la realidad. Veamos.

Como afirmamos arriba, Bergson ha radicalizado la oposición entre materia y espíritu al establecer los dos planos opuestos: de la acción, por un lado, y de la vida del espíritu, por el otro. También estableció, en los capítulos centrales de Materia y memoria, una cierta unión entre cuerpo y espíritu en términos funcionales, cuando estudió los fenómenos del reconocimiento atento y de la atención a la vida –por solo nombrar los que expusimos en nuestro texto–. En el capítulo cuarto, redefine el dualismo de la siguiente manera:

Es indiscutible que el espíritu se opone en principio a la materia como una unidad pura a una multiplicidad esencialmente divisible, que además nuestras percepciones se componen de cualidades heterogéneas mientras que el universo percibido parece deber resolverse en cambios homogéneos y calculables. Habría entonces la inextensión y la cualidad de un lado, la extensión y la cantidad del otro. (MM, p. 368)

Ahora bien, para efecto de una mayor claridad acerca del dualismo y establecer mejor el significado de los dos términos opuestos, pero, también, de llevar a cabo, por un lado, la unión de lo extenso y de lo inextenso y, por el otro, la de la cantidad y de la cualidad, Bergson primero considera por aparte los dos términos opuestos puros que ha establecido a lo largo de su libro: la percepción pura y la memoria pura (cf. MM, pp. 368-369). En cierta medida, esto lo hará prescindiendo, en principio, sin considerarlos directamente, del cuerpo y de la conciencia; la idea es alcanzar el fondo de duración que se ha propuesto con el método. De este modo, pues, se ganará la oposición entre la extensión, propia de la materia, y la tensión, propia de la memoria; y a partir de esta oposición se lograrán los términos de su unión.

Al proponer la percepción pura, poníamos la percepción en las cosas mismas y, de este modo, la extensión dejaba de ser la multiplicidad "de la cual habla el geómetra" para asemejarse a la indivisibilidad de nuestra representación o, mejor, y esto es lo fundamental, al acto indivisible de nuestra percepción; este acto, lo veíamos, se da primero que todo en el universo, nos revela la inmanencia. En otras palabras, la hipótesis de la percepción pura se podría decir que no solo comportaba un sentido epistemológico, pues en ella ya se propone "un acercamiento posible entre lo extenso y lo inextenso" en la "extensión indivisa" [extension indivisée] de nuestro acto de percepción y, por ende, en "la idea de extensión" derivada de él e implicada por ello en la hipótesis (cf. MM, p. 369). Se propone, con esto, una unión del espíritu y la materia a partir del significado de la extensión propia de nuestra representación, entendida desde el punto de vista de la percepción pura.

Por el lado de la memoria pura, el dualismo alcanza, con mayor claridad, un sentido metafísico. Ahora bien, antes de precisar este tema, debemos tener presentes dos aspectos básicos que ganamos respecto de la relación entre la memoria y la percepción actual. Primero, estrictamente hablando, 'instante', en un sentido matemático, no existe; "lo propio del tiempo es transcurrir" y, por lo mismo, el presente realmente vivido "ocupa necesariamente una duración", por lo que el 'instante' sería solo el límite ideal entre pasado y presente (cf. MM, p. 330). Ello implica que si 'mi presente' se constituye en la conciencia que tengo de mi cuerpo, este último es sensorio-motor porque el pasado inmediato acabado de percibir es la sensación que 'traduce' una incalculable multitud de excitaciones acumulándose como pasado y también porque dicha sensación –aparentemente inextensa– se prolonga con prontitud en acción hacia el porvenir inmediato en cuanto que movimiento o acción. En este sentido, 'mi presente' es

un todo indiviso que, por decirlo así, se aferra al pasado inmediatamente percibido, el cual, en el transcurso ininterrumpido del tiempo, se lanza hacia el futuro (cf. MM, pp. 330-331). Segundo, en este presente, en el presente de mi cuerpo, interviene necesariamente el trabajo de la memoria: “toda percepción es ya memoria” (MM, p. 342). Este hecho significa que no se da percepción sin la contracción del pasado operada por la memoria en ‘mi presente’: percibimos prácticamente nada más que el pasado, aunque todos los recuerdos presionen por salir en la actitud del cuerpo que les abre la puerta hacia la realidad. Ahora bien, dicha contracción es apenas una parte del trabajo de la memoria en función de las necesidades inmediatas; no obstante, en los procesos de atención la memoria se desenvuelve en un ir y venir entre un plano y otro de conciencia: se mueve entre el plano de la acción y el de la vida del espíritu en un proceso de contracción y expansión. De este modo, se entiende que de la vida del cuerpo, que consiste en oscilar entre la acción más inmediata hacia afuera y la profundización a causa de su apertura hacia lo interno, forma parte el trabajo de la memoria y, en tal sentido, el cuerpo no es solo lo que “fija” el espíritu o lo que le da “equilibrio”, es también esa apertura a la vida del espíritu (cf. MM, pp. 340-342 y 358-362).

Esta inseparabilidad de la memoria y del cuerpo es signo de la realidad del tiempo en la vida no solo espiritual sino biológica. Si, como piensa Bergson, la “ley fundamental de la vida” –entendida como la del cuerpo vivo– es su orientación hacia la acción, ella nos impide concebir la autoconservación del pasado y, por ello, entender que el pasado es lo que ha dejado de ser útil, lo cual no significa que haya dejado de existir cuando la conciencia se encuentra impedida para percibirlo en su totalidad (cf. MM, pp. 340-342). Así, la inseparabilidad del cuerpo y la memoria, o de la percepción inmediata y la memoria, es el índice de la realidad del tiempo que en nosotros tiene su expresión más inmediata en el presente sensorio-motor del cuerpo –la memoria no es, pues, un aporte espiritual imaginario y prescindible; es la existencia real del tiempo y, por lo tanto, del tiempo realmente vivido–.

Una vez puntualizados estos dos aspectos de la relación entre el cuerpo, la percepción inmediata y la memoria, pasemos a considerar el aspecto de tensión[6] implicado en la memoria pura, el otro extremo del dualismo sostenido por Bergson. Este aspecto está expuesto en un párrafo muy apretado y difícil en el que se encuentra el centro de la propuesta bergsoniana. Lo primero a tener en cuenta es que los estudios del reconocimiento y de la memoria efectuados en los capítulos centrales de Materia y memoria implican para Bergson, de acuerdo con

su tesis, por una parte, que se separó “el puro recuerdo del estado cerebral que lo continúa y lo hace eficaz”; por la otra, que la memoria no consiste en una “emanación” de la materia, sino que la materia “deriva en gran parte de la memoria” porque, al captarla en una percepción inmediata, ya está implica una “determinada duración” (MM, p. 370), aunque esté contraída: “En la fracción de segundo que dura la más corta percepción posible de luz, trillones de vibraciones han tenido lugar, la primera de las cuales está separada de la última por un intervalo enormemente dividido” (MM, p. 341; cf. MM, pp. 391-393).

A continuación de estas constataciones, vienen varias afirmaciones que buscan atenuar a través de otro acto del espíritu –además del de la extensión– la oposición entre la cualidad y la cantidad.

Primero se pregunta Bergson de dónde vienen las cualidades sensibles que se suceden de manera heterogénea y discontinua en nuestra percepción concreta. ¿Son creaciones de nuestro espíritu o pertenecen a la materia misma? Esta pregunta equivale a establecer una diferencia entre esas cualidades heterogéneas dadas en nuestra percepción y “los cambios homogéneos que la ciencia pone detrás de estas percepciones” (MM, p. 370). Las primeras no se deducen unas de otras, los segundos “se prestan al cálculo”. No obstante, la diferencia no puede consistir sin más en que unas tienen un carácter cualitativo y los otros, uno cuantitativo:

Ahora bien, si toda percepción concreta, por corta que se la suponga, es ya síntesis, por la memoria, de una infinidad de ‘percepciones puras’ que se suceden, ¿no debe pensarse que la heterogeneidad de las cualidades sensibles depende [tient à] de su contracción en nuestra memoria, la homogeneidad relativa de los cambios objetivos [depende] de su relajamiento natural? (MM, p. 370)

Para entender este difícil pasaje, debemos tener en cuenta la tesis de la inmanencia básica de la que partió el libro: la percepción está, antes que todo, en las cosas mismas y, en tal sentido, las cosas materiales participan de nuestra percepción. No obstante, no es que la memoria subjetiva cree las cualidades sensibles, estas ya están en la materia –eso también significa que la percepción

pura es a la vez el plano de la materia–. Debemos también tener en cuenta que la extensión geométrica y homogénea, es decir, la idea de espacio, se debe a nuestro entendimiento más que a la materia misma. Del mismo modo, la contracción operada por nuestra memoria les da a las cualidades su carácter subjetivo; pero ello no significa concebir una oposición entre la materia y sus cualidades como una especie de 'cosa en sí', por un lado, y la percepción subjetiva, por el otro. La diferencia no es en este sentido; se la explica a partir del acto operado por la memoria y por la inmanencia donde este adquiere sentido, es decir, a partir de las consecuencias que conlleva asumir la hipótesis de la percepción pura; así pues, "nuestra percepción formaba parte de las cosas y las cosas participaban de la naturaleza de nuestra percepción" (MM, p. 369). Se debe pensar, en primer lugar, cómo se disminuye el intervalo entre la extensión material y lo inextenso de nuestras sensaciones. Con la hipótesis de la percepción pura logramos un acercamiento a partir de "la idea de extensión". Por el lado de la memoria pura, en segundo lugar, el intervalo a superar está dado en los términos de la heterogeneidad de las cualidades sensibles y la homogeneidad de los cambios objetivos, como dice el pasaje de la página 370 arriba citado. Para resolverlo, Bergson propone establecer diferencias de grado entre los dos términos, a partir de "consideraciones de tensión", situando con ello el problema en el ámbito de una unidad de dinamismo (cf. MM, p. 370; Worms, 1997, pp. 198-200). Es así como Bergson concibe la materia a partir de los movimientos de contracción y expansión, es decir, como un acto de tensión análogo al acto de la memoria, analogía que se basa en esa unidad de dinamismo que no es otra que la duración, de la que participan los términos contrapuestos.

Como bien se ve, el dualismo queda 'atenuado' en buena parte gracias a que, por un lado, el acto propio de nuestra percepción de las cosas como "extensión indivisa" logra disminuir el "intervalo" entre lo extenso y lo inextenso y a que, por el otro, la tensión o síntesis temporal operada por el espíritu en la memoria logra disminuir el intervalo que hay entre cantidad y cualidad. Así, al querer explicarnos cómo se da la unidad de dinamismo entre los extremos del dualismo, tal y como lo propone Bergson, llegamos a determinar la extensión y la tensión como actos puros del espíritu que se definen al considerar en su pureza dos términos extremos, la percepción pura y la memoria pura; con dichos actos del espíritu, el autor se plantea una especie de unidad entre los dos extremos del dualismo, materia y espíritu, proponiendo actos análogos entre estos últimos. Ello debe llevarnos a redefinir la materia partiendo del hecho de que la resolución del dualismo debe ser buscada desde el vínculo entre tensión y extensión.

Si suprimimos por un momento la conciencia, ¿qué queda de la materia?

Cuando en la percepción captamos un todo indivisible y continuo, tendemos además a extender el acto indivisible de la percepción en sensaciones extensas en las cosas mismas, pero sin perder el carácter inextenso de las sensaciones:

Nos agrada poner las cualidades, bajo la forma de sensaciones, en la conciencia, mientras que los movimientos se ejecutan independiente de nosotros en el espacio. Estos movimientos, componiéndose entre sí, no darían jamás más que movimientos; por un proceso misterioso, nuestra conciencia, incapaz de tocarlos, los traduciría en sensaciones que se proyectarían en seguida en el espacio y vendrían a recubrir, no se sabe cómo, los movimientos que ellas traducen. (MM, p. 389)

Así puestas las cosas, ¿tendríamos acceso real a la materia? En otros términos: ¿los movimientos en el espacio no tendrían más que diferencias de cantidad? ¿Qué pasa con la cualidad? ¿Es un aspecto puramente subjetivo?, es decir, ¿la sensación es inextensa solamente? –la sospecha es que no, como ya lo vimos al estudiar el fenómeno de la afección–. La respuesta de Bergson se construye a partir de la analogía entre la duración de nuestra conciencia y la duración de las cosas mismas; dicha respuesta se da bajo dos propuestas: primera, hacer una especie de reducción del aporte de la conciencia (cf. Riquier, 2004, pp. 281-282) para considerar qué queda de las cosas en sí mismas; segunda, una vez hecha esta reducción, pensar también en estas la cualidad “vibrando por así decir interiormente y escandiendo su propia existencia en un número frecuentemente incalculable de momentos”, en otras palabras, suponiendo “un hilo de cualidad variable” análogo a la continuidad de nuestra conciencia (cf. MM, p. 389). Se tratará de no efectuar una separación entre movimientos y cualidades, sino de poner a aquellos en estas, “bajo la forma de excitaciones interiores, de considerar estas excitaciones como menos homogéneas y estas cualidades como menos heterogéneas de lo que parecen superficialmente” (cf. MM, p. 391), es decir, de efectuar un acercamiento a partir de un dinamismo y de una diferencia de dinamismos entre la materia y la conciencia: “atribuir la diferencia de aspecto de

los dos términos a la necesidad, para esta multiplicidad en cierta forma indefinida, de contraerse en una duración demasiado estrecha para poder escandir sus momentos" (MM, p. 391). Para ello debemos comenzar por observar qué pasa si suprimimos por un momento la conciencia.

Si entonces se suprime por un momento la contracción operada por nuestra memoria –como en cierta forma lo exigiría el método arriba esbozado–, lo que sucede es que el universo no desaparece; así, si lo que se suprime es el ritmo propio de mi duración "que era la condición de mi acción sobre las cosas", quedan estas mismas cosas que "vuelven a entrar en sí mismas para escandirse en otros tantos momentos que la ciencia distingue" (MM, p. 394) – como sucede, por ejemplo, con los trillones de vibraciones sucesivas de la luz roja–, al tiempo que "las cualidades sensibles, sin desvanecerse, se extienden y se diluyen en una duración incomparablemente más dividida" (MM, p. 394). A partir de este procedimiento, también se evidencia que, por el contrario, "en nuestra duración, la que nuestra conciencia percibe, un intervalo dado no puede contener más que un número limitado de fenómenos conscientes" (MM, p. 392).

Así pues, en el universo, sin la intervención de la conciencia, se extiende indefinidamente un incalculable número de momentos, pero enlazados en una continuidad ininterrumpida; la materia no es otra cosa: esta "se resuelve así en conmociones innumerables, todas ligadas en una continuidad ininterrumpida, todas solidarias entre sí y que corren en todos sentidos como otros tantos estremecimientos" (MM, p. 394). Por esto mismo destacamos más arriba la expresión bergsoniana que ve en la materia una tendencia extensiva; la materia se definiría por ese acto de extenderse, de ocupar el espacio, de manera análoga a nuestra percepción. El mismo Bergson, en el "Resumen y conclusión" de Materia y memoria, usa el adjetivo extensivo para referirse a este aspecto de la materia que se define como el estado intermedio entre "la extensión dividida y lo inextenso puro". De este modo, la extensión misma, en cuanto acto, viene a ser "la cualidad más aparente de la percepción" que señala las dos vías divergentes de la subdivisión espacial y de la sutilización hacia el otro extremo, hacia las sensaciones inextensivas (cf. MM, pp. 425-426); el acto de tensión, por su parte, viene a ser la cualidad más interna que define el ritmo de duración de la materia en sí misma, como veremos a continuación. Así pues,

enlazad unos con otros, en una palabra, los objetos discontinuos de vuestra

experiencia diaria; resolved enseguida la continuidad inmóvil de sus cualidades en conmociones en el mismo lugar; uníos a esos movimientos separándoos del espacio divisible que los subtiende para no considerar más que la movilidad, este acto indiviso que vuestra conciencia capta en los movimientos que vosotros mismos ejecutáis: obtendríais de la materia una visión quizá fatigosa para vuestra imaginación, pero pura, y desembarazada de lo que las exigencias de la vida os hacen añadir en la percepción exterior. (MM, p. 394)

Así pues, al suprimir la conciencia, lo que se ha hecho es suprimir solo el "ritmo particular de duración que era la condición de mi acción sobre las cosas" y, al efectuarlo, las cosas "vuelven en sí mismas para escandirse [se scander]" (MM, p. 394, énfasis agregado) en esos innumerables movimientos de los que se habla aquí. Se destaca en este mismo pasaje un peculiar aspecto, a saber, que la condición para tomar contacto con la movilidad misma que constituye la materia supone tomar contacto con los propios movimientos como acto indiviso –lo que nos recuerda la forma como Bergson en el Ensayo nos decía acerca de que, por principio, el movimiento es una síntesis mental, lo cual ahora adquiere un hondo significado por cuanto entendemos que en la percepción la memoria opera en un acto indiviso la contracción de una infinidad de momentos, sin que por ello "el universo material difiera o se distinga esencialmente de la representación que tenemos de él" (MM, p. 394)–. De ahí la imagen tomada de la versificación que nos habla de ritmos y de escansión; el ritmo propio de nuestra percepción subjetiva contrae en un solo momento de nuestra duración una infinidad de instantes y, por lo mismo, difiere del ritmo que tiene la materia que se escande en una duración más amplia en cada una de las cosas vibrando en sí mismas, en su sitio, sin la conciencia. Este es el resultado de la supresión de mi conciencia. Los dos ritmos que, a partir de ahí, se nos manifiestan se caracterizan por ser interiores (cf. MM, p. 394). Si expresamos esto en los términos utilizados arriba, la materia no sería solo el acto de extensión, también sería una especie de acto de tensión, eso sí, diferente de la tensión de la memoria; entonces, gracias a la aplicación del método, se la viene a redefinir a partir de –se puede decir– la oscilación entre esos dos actos que, además, la vinculan con los actos del espíritu –esta es la inmanencia básica a la que nos da acceso nuestro cuerpo y la que define la percepción subjetiva. En esto podemos concluir con Worms:

La materia no sería una cosa, sino un acto e incluso un acto doble, extensión y tensión, ella es en este sentido análoga a nuestro espíritu o más precisamente a nuestra memoria y a nuestra vida, distinguiéndose, sin embargo, por el grado. (2004, pp. 139-140)

Si finalmente restablecemos la conciencia subjetiva, la que se manifiesta en la percepción inmediata, obtenemos de la materia solo vistas parciales e instantáneas, tomadas de tiempo en tiempo sobre la superficie de las cosas, pero estas últimas en su interior manifiestan su vínculo en “la transformación universal”.

El cuerpo, un ‘intervalo’

Debemos, por último, volver sobre el papel del cuerpo y observar lo que ha sucedido una vez asumimos el carácter metafísico de la materia y su distinción y unión con el espíritu. A lo largo de este recorrido por una parte de la filosofía de Bergson nos encontramos con que es un hecho que el cuerpo nos introduce en la materia; que esto lo lleva a efecto de una forma muy particular buscando darle cumplimiento a nuestras necesidades vitales, para lo cual se requiere de la idea de espacio para solucionarlas. El cuerpo vivo introduce una cierta deformación en el devenir ininterrumpido y unitario del universo al que, por demás, pertenece. Nosotros ponemos el espacio en la extensión concreta: el espacio “no es el soporte sobre el cual el movimiento real se apoya; es el movimiento real, por el contrario, el que lo deposita por debajo de él” (MM, p. 402). De este modo, el espacio es solo el símbolo de la fijeza y divisibilidad que operamos en función de nuestra acción vital y lo ponemos por debajo del movimiento con el fin de establecer nuestro dominio de las cosas. No obstante, el carácter sensorio-motor del cuerpo supone nuestra percepción en constante intercambio con el recuerdo, pues, ya lo vimos, el presente, en cuanto que instante, no existe sino idealmente, el pasado avanza sobre el futuro y, entonces, mi presente es lo que se hace, es “ideomotor”; en tal sentido, no se puede desconocer que, en lo más esencial de su acción, el cuerpo está ligado a la memoria y que, por lo tanto, sitúa en el plano más inmediato de la acción el intercambio entre la corriente que viene del plano más elevado de los recuerdos puros y la corriente que viene de la materia, donde se sucede la acción.

La acción del cuerpo tiene sentido, pues, dentro del plano de la materia y esos intercambios nos revelan al mismo tiempo la inmanencia. Así, está claro el hecho de que el cuerpo es materia y la actividad extensiva de la percepción concreta nos revela el acto mismo de la extensión de la materia, por cuanto la percepción, antes que todo, está en las cosas mismas. Pero el cuerpo, al entendérselo unido a la memoria, también participa del acto de tensión de la memoria misma o, lo que es igual, no hay percepción sin memoria; la materia, entonces, se nos revela como una diferencia de tensión respecto de la tensión introducida por la subjetividad: "la subjetividad de las cualidades sensibles depende justamente de que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoria, prolonga los unos en los otros, para contraerlos en una intuición única, una pluralidad de momentos" (MM, p. 404). Al tiempo que el cuerpo vivo introduce una diferencia en el universo, nos revela el doble acto que la materia misma es e introduce el punto de vista donde se tocan o intercambian materia y espíritu.

Si para redefinir el cuerpo sugiriéramos una palabra que diera cuenta de su situación dentro de la unidad de dinamismo, entonces propondríamos decir que es un 'intervalo'[7] entre las dos corrientes de sentido contrapuesto, cuya fuente son los dos planos más extremos de conciencia. De este modo, una de las acepciones de 'intervalo' en el DRAE viene a precisar que se trata de una "diferencia de tono entre los sonidos de dos notas musicales"; este aspecto diferencial es lo que nos interesa, porque esa palabra indica muy bien el papel del cuerpo y su vínculo con la diferencia ya señalada de grados o de ritmos entre la materia y la memoria –no obstante, es bueno recordar que 'intervalo' también tiene un significado espacial y que aquí, como con frecuencia sucede, el lenguaje muestra sus límites en el momento de dar cuenta de la intuición inmediata–.

No hay que perder de vista un aspecto, se puede decir fisiológico, que nos ha revelado nuestra reflexión acerca del cuerpo, a saber, que la afección es un aporte cualitativo del cuerpo. Al contrario de la tendencia a "encerrar el movimiento en el espacio" y a separarlo de las cualidades sensibles atribuidas a la conciencia e incapaces de ganar la extensión, debido a las exigencias mismas de la vida material, hemos ido descubriendo que "todas las sensaciones participan de la extensión; todas echan en la extensión raíces más o menos profundas" (MM, p. 402, énfasis en el original). Ahora queda más claro el aspecto cualitativo del aporte del cuerpo en la afección, puesto que la acción vital del cuerpo no es puramente espacial e instantánea. Por un lado, como ya lo señalamos arriba, el dinamismo del tiempo mismo, actuando en el carácter

sensorio-motor del cuerpo, implica un trabajo activo de la memoria que, de este modo, se inserta en la materia, pero, por otro lado, también la materia, ante todo, excita el cuerpo y este se convierte en el propiciador del intercambio entre materia y espíritu, aportando su cualidad o, mejor, hundiendo sus raíces profundas en el universo, llevando también una vida inmanente –aquí toma sentido la noción de intervalo del cuerpo que acuñamos antes, pues, según creemos, el aspecto cualitativo de la afección es el más significativo aporte del cuerpo–. De esto concluimos, pues, que este aporte cualitativo nos revela, si se puede decir así, la vibración misma de la vida del cuerpo, la cual se produce a partir de las exigencias propias de estar vivo –que tienden a fijar la multiplicidad del mundo– y de la pertenencia esencial del cuerpo vivo a la duración –que constituye el punto de unión entre materia y memoria y entre cuerpo y espíritu–.

Este aspecto extensivo de la cualidad del cuerpo está en el centro del viraje, fuente de la experiencia propiamente humana y lugar que hay que remontar para reconquistar la experiencia de orden intuitivo, más allá de las exigencias vitales inmediatas –no es otra cosa la que se nos propone con el método de la intuición, pero ello es imposible si desconocemos el aporte del cuerpo y que su afección se define por ser a la vez inextensa y extensa–.

Si el significado de la percepción pura es que la percepción, por principio, es indivisa y le aporta a nuestra percepción subjetiva su unidad, esto implica que la divisibilidad de la materia se debe a la expectativa de nuestra acción sobre ella. “Conciencia y materia, alma y cuerpo entran así en contacto en la percepción” (MM, p. 404). Ello nos lleva a replantear el significado de los términos de la relación:

La materia extensa, considerada en su conjunto, es como una conciencia donde todo se equilibra, se compensa y se neutraliza; ofrece verdaderamente la indivisibilidad de nuestra percepción; de suerte que inversamente podemos, sin escrúpulo, atribuir a la percepción algo de la extensión de la materia. (MM, p. 404)

En estos términos, el dualismo, entendido como la oposición entre una materia que es esencialmente divisible y un alma rigurosamente inextensa, deja de tener

sentido. Tenemos ahora que entenderlo de otro modo, puesto que, en cierta forma, hemos puesto las cosas en su lugar: el espacio homogéneo es un esquema que tendemos por debajo de la materia para dominarla en función de nuestras necesidades básicas; la sensación reconquista la extensión que no se le podía atribuir, “la extensión concreta retoma su continuidad y su indivisibilidad naturales” (MM, p. 404).

Respecto del espíritu, ya comprendimos que se distingue radicalmente de la materia en que constituye básicamente una tensión, una síntesis “del pasado y del presente en vista del porvenir” (MM, p. 405); esta operación lo pone también en contacto con la materia en cuanto le permite manifestarse como acción o atención a la vida y servirse así de los momentos que contrae. Esta tensión del espíritu implica “una infinidad de grados entre la materia y el espíritu plenamente desenvuelto, el espíritu capaz de acción no solamente indeterminada, sino razonable y reflexiva” (MM, p. 406). Dichos grados conllevan una tensión creciente cuando el espíritu alcanza el nivel de la acción en el cuerpo: cada uno de ellos “mide una intensidad creciente de vida, responde a una más alta tensión de duración y se traduce hacia afuera por un mayor desenvolvimiento del sistema sensorio-motor” (MM, p. 406). De ahí que hayamos hablado de ‘vibración’ del cuerpo, pues, al estar en el nivel más inmediato de la acción expresa, es decir, vive, además de la vida biológica, la vida más alta de la tensión del espíritu e introduce una diferencia de duraciones en el todo, que es lo que antes llamamos intervalo.

El sistema nervioso, en este momento de la reflexión, también queda redefinido. Si, como hemos expuesto, su complejidad parece asegurar la mayor independencia del ser vivo en cuanto que recoge en esta complejidad la indeterminación de la acción, a la vez,

no hace más que simbolizar materialmente esta independencia misma, es decir, la fuerza interior que permite al ser separarse del ritmo en que discurren las cosas, y retener cada vez mejor el pasado para influenciar cada vez más profundamente el porvenir, es decir, en fin, en el sentido especial que damos a esta palabra, su memoria. (MM, p. 406-407, énfasis agregado)

He ahí el significado más claro de que el cuerpo esté esencialmente ligado a la memoria, en cierta forma, él mismo es memoria, pero no precisamente porque esta se almacene en el cerebro, sino en cuanto es el lugar de la tensión de duración más alta del espíritu. Ello explica por qué el subtítulo de Materia y memoria sea “Ensayo sobre la relación del cuerpo al espíritu” (énfasis agregado). Desde el subtítulo, el autor nos proponía una relación de dirección y de referencia mutua entre los dos extremos del dualismo, también nos insinuaba, con la direccionalidad mencionada en él, que la distinción entre cuerpo y espíritu debe establecerse en términos del tiempo y no del espacio, es decir, de la unidad de dinamismo de la duración, como hemos mostrado. Por estas razones, nos mantuvimos en la idea de un cuerpo cualitativo que reúne, por principio, el aspecto material y el temporal o espiritual, introduciendo la diferencia entre las dos corrientes de sentido contrario que provienen del espíritu y de la materia.

Para una comprensión del cuerpo: el aporte de Nietzsche y el aporte de Bergson

Concluyamos ahora lo realizado en esta segunda parte de este escrito y establezcamos un vínculo más explícito entre Nietzsche y Bergson en torno al aspecto filosófico de la fisiología. Hemos propuesto, a partir de los logros de la filosofía de Bergson, la idea de un cuerpo como intervalo que introduce la diferencia en el universo. Dicha idea, según creemos, se la puede derivar de una cuestión que encontramos en el transcurso de nuestra exposición y que justifica el hecho de haber intentado establecer una relación entre los dos autores en torno a su comprensión del cuerpo. Así pues, la cuestión consiste en que la actividad del cuerpo nos introduce –sin suponerla de antemano– en la inmanencia básica a la que el mismo cuerpo pertenece, es decir, fijamos nuestra atención en el papel que desempeña en cuanto que cuerpo vivo en el interior del universo.

Para esto último, escogimos examinar los dos autores en la mitad del desarrollo de su pensamiento filosófico, bajo el supuesto de que se trata de filosofías en proceso de configuración; por esta razón, dejamos de lado de forma consciente consideraciones generales acerca de sus respectivos pensamientos. En el caso de Nietzsche, por ejemplo, no utilizamos el concepto de voluntad de poder para justificar, como con una especie de comodín, algunas de sus afirmaciones del periodo medio; al contrario, buscamos conexiones con las notas propias de esa época para aclararnos sus ideas; en el caso de Bergson evitamos, en la medida de lo posible, la ilusión retrospectiva que producirían sus obras posteriores –algo que podríamos decir también de nuestro tratamiento de Nietzsche–, salvo en contados momentos donde algunos de sus desarrollos posteriores nos ayudaron a darle claridad a puntos específicos. Es así como no partimos de que el cuerpo sea factor de profundización, sino más bien de la pregunta acerca de qué nos profundiza. Es bueno aclarar a este respecto que esta expresión la tomamos del §3 del “Prólogo a la segunda edición” de La ciencia jovial –citado en la primera parte del presente trabajo–, en el cual Nietzsche formula su idea de que el dolor nos profundiza. El verbo alemán usado allí es vertiefen que se puede traducir, además, por ‘ahondar’ y, en sentido figurado, por ‘intensificar’; el reflexivo sich vertiefen se puede traducir por ‘ahondarse’ o, figurativamente, por ‘intensificarse’. Decidimos usar la traducción de José Jara, ‘profundizar’, asumiendo la profundización como un proceso que además incluye el sentido

reflexivo que proporciona el verbo mismo ‘profundizarse’. Así, teniendo en mente la pregunta de corte nietzscheano ‘¿qué nos profundiza?’ y teniendo presente el carácter del dinamismo interior por el que se pregunta Bergson en el Ensayo, no quisimos partir del presupuesto de que sean el dolor o el cuerpo los que nos profundizan, como afirma Nietzsche en el mencionado pasaje de La ciencia jovial; antes bien, empezamos nuestro examen de algunos temas del periodo medio de este autor con esa pregunta en la mente, pero con el cuidado de buscar la posibilidad de una mirada interior en él y de establecer el significado del papel que cumple el cuerpo en la comprensión del viaje del filósofo hacia lo interior.

Una vez de lleno en la filosofía de Nietzsche, para indagar acerca del significado del espíritu libre, en donde esperábamos encontrar la relación entre interior y cuerpo, debimos comprender cómo esta noción surge en el momento en que el filósofo se propone una crítica de la forma metafísica de pensar, de la moral y de la cultura; hasta cierto punto, debimos tener en cuenta el surgimiento de la noción de espíritu libre como consecuencia de dichas críticas. De allí surgió uno de los pilares de nuestra exposición de Nietzsche, a saber, llenar de contenido el §14 de Humano, demasiado humano I y observar desde este aforismo cómo Nietzsche considera la multiplicidad interna, cuyos estados son como ríos que reciben diversos afluentes. Desde esta perspectiva, pudimos entender mejor los temperamentos de Goethe y de Voltaire en la imagen que se hace Nietzsche de ellos, en lo que atañe a su significado para la cultura y para la idea que se forma del espíritu libre y del modelo del pensador entendido como genio de la cultura. En dicho modelo de pensador confluyen una infinidad de fuerzas de la historia de la cultura; digámoslo, usando el lenguaje ganado con Bergson: en el genio de la cultura, en su temperamento se da una suerte de memoria cultural, conformada por sus propias fuerzas constitutivas y por una especie de talento particular que es, igualmente, una fuerza para llevar a efecto ese talento en función de la cultura. La dinámica de esta interioridad de fuerzas que, hablando con propiedad, es una memoria, no está exenta de una agonística, en la medida en que el pensador vivencia en sí los conflictos propios de la cultura; tampoco se debe dejar de lado una ponderación fisiológica del pensador ni, sobre todo, de su interioridad. Si extendemos esta apreciación a partir de lo ganado con la filosofía de Bergson, debemos afirmar que en la imagen del pensador en Nietzsche no se debe descuidar la realidad de una memoria fisio-psicológica, por más que en Bergson no se encuentre de forma explícita esta relación entre memoria y cultura, aunque sí está supuesta en su tesis sobre la configuración de la inteligencia y en su noción de atención a la vida.

Así, este aspecto de las fuerzas y la proveniencia orgánica –en el contexto de la historia del desarrollo de los seres orgánicos– del pensamiento nos fue dando una perspectiva fisiológica muy precisa sobre el significado de la interioridad. A partir de esta manera de entender la interioridad, fuimos señalando el desplazamiento del interés de Nietzsche por hacer una historia psicológica y proponer una 'fisio-psicología' –aplicando este término usado por Nietzsche en el §23 de Más allá del bien y del mal al periodo medio de su obra– cuando evidenciamos en sus escritos el giro hacia la consideración de las cosas más cercanas y en la manera como, con toda claridad, su reflexión se debate, en ese momento, entre los fenómenos de orden psicológico y los de orden fisiológico.

Viene, como consecuencia, el segundo pilar de nuestro examen de Nietzsche: la interioridad impulsiva que desarrollamos en el estudio sobre el extenso §119 de Aurora. Allí encontramos que las investigaciones de Nietzsche, su socavamiento de lo humano y de la moral lo llevaron a plantear una noción de interioridad que desborda lo puro psicológico, en la medida en que rastrea los motivos de la acción en una multiplicidad de impulsos constitutivos que juegan su significado entre lo fisiológico y lo psicológico. Del desarrollo de la dinámica de los impulsos fuimos llevados a una apreciación sobre lo humano que podemos llamar 'ontológica', pues dicha dinámica adquiere un carácter más concreto en el despliegue del sentimiento de poder como impulso fundamental al que obedecen los demás impulsos y con lo cual ganamos una imagen más precisa de los procesos interiores; esta realidad tiene un significado que nos sitúa más allá de lo individual porque su sentido puede ser múltiple, pues es un dinamismo orgánico, a la vez que humano y cultural, pero sin perder su tinte básicamente fisiológico –es preciso recordar que, en lo que tiene que ver con este tinte fisiológico, el sentimiento de poder se constituye en un aporte cualitativo a nuestra comprensión del mundo, como estudiamos en el capítulo tercero–.

Luego nos desplazamos hacia la noción de incorporación que Nietzsche adopta para la filosofía de la teoría celular del siglo XXI; aquí se encuentra el tercer pilar de nuestro interés por Nietzsche, basado sobre todo en el estudio de los §§11 y 110 de La ciencia jovial. Básicamente, esa noción de incorporación recoge el proceso por el cual ciertos errores que demostraron ser benéficos para la vida fueron conservándose en la forma de juicios, como, por ejemplo, que hay algo igual, permanente, que hay cosas, sustancias y que el sujeto que sabe de esto debe poseer también el carácter de ser algo, debe ser estable, ser permanente… La incorporación es un proceso propio de asimilación orgánica anterior a la conciencia y a la claridad sobre sí, fundamental para la conservación

de la especie; Nietzsche eleva esta noción de incorporación a un nivel filosófico cuando la comprende como un proceso presente en la elevación y refinamiento de la memoria de los protoerrores hasta la configuración de la vida en una escala más elevada (la de las sociedades, los Estados, las costumbres). Ahora bien, ello denota una característica preponderante de la vida, a saber, que es falsificadora, pues, para engendrarse, requiere del error, es decir, de la interpretación. Como bien afirma Montebello: "literalmente, Nietzsche nos dice que es el error representativo el que continuamente engendra la vida", lo cual significa que "no hay vida más que en la medida en que una formación de representación deviene posible" (Montebello, 2001, pp. 56-57, énfasis en el original). De este modo, los procesos de incorporación, afirmábamos, requieren de tiempo, pues en ellos se manifiesta un trabajo de memoria en principio perteneciente a la vida y que de alguna forma atraviesa toda la escala de los seres orgánicos y su historia. Por lo mismo, Montebello sostiene al respecto que "la vida como proceso orgánico supone […] la memoria y la memoria es enteramente falsificadora" (Montebello, 2001, p. 56).

En este punto encontramos una gran convergencia entre Nietzsche y Bergson. Ambos ligan ciertos procesos de la memoria a las necesidades vitales esenciales y las asocian al desarrollo de la inteligencia: en Bergson, la idea básica que conlleva un contenido falsificador, para aplicar el término nietzscheano, es la del espacio –esquema producido por el espíritu para llevar a efecto la influencia humana sobre las cosas–; en Nietzsche, una de esas ideas básicas se funda en la necesidad de creer que hay cosas, sustancias, etc., cuya finalidad utilitaria es parecida a la que señala Bergson respecto del espacio –en algunos momentos hicimos notar cómo Nietzsche ve ciertos procesos de la inteligencia humana ligados a nuestro desplazamiento por el espacio. Ambos autores coinciden en afirmar que esos errores o juicios falsificadores permean el lenguaje, se encuentran en la base de su origen y de su uso; presentes en el lenguaje, dichos errores nos impiden tener un acceso claro al devenir propio del todo y de nuestra interioridad o, en términos de Bergson, a la duración propia de estas realidades. De este modo, en Nietzsche el examen de los protoerrores y del origen de la lógica en el desarrollo de los seres vivos y en Bergson el examen de la idea de espacio tienen el sentido de constataciones, pero a la vez de críticas de los procesos de conceptualización humana. No obstante, ambos filósofos buscan, a través de sus respectivos cuestionamientos, superar el limitado alcance de nuestra inteligencia encerrada en las necesidades biológicas y sociales. Esta búsqueda pone en juego dos elementos que es conveniente precisar.

El primer elemento tiene que ver con la relación entre verdad y ser. Ninguno de los dos filósofos concibe una distancia entre los términos de esa relación, el ser de las cosas no está más allá o más acá de estas; las ideas modeladas por una inteligencia formada a partir de las necesidades vitales vienen a constituir solo una manera de establecer un peculiar dominio sobre las cosas y una forma de relación, la mayoría de las veces unilateral y simplificante con el mundo. Dichas ideas se superponen al mundo a partir de la creencia en su carácter esencial y entorpecen nuestro acceso a él. Entonces, en ambos filósofos, en la base de su crítica de la inteligencia o del pensar representacional, está el hecho de que los dos conciben el mundo mismo como realidad. Cada uno a su manera pretende situarse antes de la constitución de la representación e ir a la experiencia más inmediata, ya sea buscando un representar antes de la representación, del cual da testimonio el carácter fluyente del pensamiento –como en Nietzsche–, ya sea situándose en la percepción pura, es decir, en un percibir previo, de derecho, presente de ante mano en la materia, cuyo ser más interno es duración análoga a la del espíritu –como en Bergson–. En el prefacio que escribe Bergson en 1911 para la edición francesa del Pragmatismo de William James, publicado después, en 1934, en El pensamiento y lo moviente, afirma algo sobre este autor acerca de la relación entre verdad y ser que no solo podría motivar su crítica a la verdad, sino la que realiza el propio Nietzsche:

Es natural representarse la realidad como un todo perfectamente coherente y sistematizado, que sostiene una armadura lógica. Esta armadura sería la verdad misma; nuestra ciencia no haría más que reencontrarla. Pero la experiencia pura y simple no nos dice nada semejante […] La experiencia nos presenta un flujo de fenómenos […] La realidad fluye; fluimos con ella; y llamamos verdad a toda afirmación que, dirigiéndonos a través de la realidad moviente, nos permite tomarla y nos pone en mejores condiciones para actuar. (WJ, pp. 1130-1131)

El segundo elemento, consecuencia de ese intento de volver a situarse en el ser fluyente, tiene que ver con el hecho de que la crítica al conocimiento en los dos filósofos lleva implícita una tarea para el pensamiento filosófico, pues este debe proponerse superar esa condición humana de la inteligencia que tiende a simplificar el mundo exterior, el mundo interno y sus mutuas relaciones.

El hombre es algo que debe ser superado […] Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? (Z, “Prólogo de Zaratustra”, §3)

Esta increpación de Zaratustra a los hombres del mercado es también una invitación a la superación de la especie hombre; apunta muy lejos hacia el futuro del hombre que crea las condiciones para reapropiarse de sus fuerzas inmanentes y recoge, con la fuerza con que se emite el anuncio, un aspecto connatural a lo que Nietzsche llamará, después de su periodo medio, ‘voluntad de poder’: la vida es lo que quiere “dar libre curso a su fuerza” (MBM, §13), es lo que tiende a superarse a sí misma (cf. Z, “De la superación de sí mismo”). No obstante, en el periodo medio no aparece una afirmación de tan largo alcance histórico y cultural; pero sí se percibe en Nietzsche una tendencia a superar los límites de la inteligencia y de la conciencia al pretender situarse de nuevo en lo fluyente de la vida y, en especial, del pensamiento. De forma parecida a Nietzsche, Bergson en La evolución creadora usará incluso la expresión ‘superhombre’ (cf. EC, pp. 666-669; MR, pp. 223-224 y 273) para referirse a esa capacidad que tiene la vida misma, en su impulso creador, de superar la condición limitada de la inteligencia que se desarrolló en la línea de evolución representada por el hombre –“la conciencia, en el hombre, es, sobre todo, inteligencia” (EC, p. 668)–; así, en el hombre mismo, gracias al impulso de la evolución, se conjugan dos líneas divergentes que tienen su cumplimiento en la conciencia humana, la inteligencia y la intuición:

Intuición e inteligencia representan dos direcciones opuestas del trabajo consciente: la intuición marcha en el mismo sentido de la vida, la inteligencia va en el sentido inverso, y se encuentra así toda naturalmente reglada sobre el movimiento de la materia. Una humanidad completa y perfecta sería aquella donde estas dos formas de actividad consciente alcanzarían su pleno desarrollo. Entre esta humanidad y la nuestra se conciben por lo demás muchos intermediarios posibles, correspondientes a todos los grados imaginables de la inteligencia y de la intuición.

Ahí se encuentra la parte de la contingencia en la estructura mental de nuestra especie. (EC, p. 668)

No obstante esta afirmación optimista de Bergson, este, de acuerdo con Arnaud François en una nota a la edición crítica de La evolución creadora, parece haber querido atenuar el tono nietzscheano en su filosofía; tal vez lo que quiso fue matizar su propio optimismo a causa de la experiencia de la guerra, como sucede en Las dos fuentes de la moral y de la religión (cf. MR, p. 146-147). Lo que sí es cierto es que, por lo menos, en los dos momentos en que estudiamos las filosofías de cada autor, ambos parecen proyectar el trabajo del pensamiento más allá de la pura labor crítica hacia una de orden más comprensivo que comporta una experiencia del fluir de la realidad misma. Ambas filosofías perfilan sus cuestiones en un ámbito ontológico donde el problema de la verdad no se restringe a la correspondencia entre esta y la realidad; correspondencia que implicaría concebir un ser verdadero más allá del mundo, el cual proporcionaría la razón última del ámbito total de los seres. Nietzsche y Bergson se oponen a esta distinción y la discuten, de tal modo que sus cuestiones propias, incluido el tema de la verdad, se construyen en la correspondencia –no adecuación– efectiva o interna entre pensar y crear, en un campo más allá del puramente cosmológico (cf. Arnaud, 2007, pp. 467-468), es decir, en un terreno ontológico donde no se da una división tajante entre mundo y verdad.

En el contexto mismo de una ontología, y a propósito del tema de la incorporación en Nietzsche, no podemos dejar de lado la conexión del organismo con el mundo exterior, en cuanto que los procesos orgánicos, como bien vimos, implican una excitabilidad del organismo a la vez que el mundo externo viene a influir en él como un estímulo. Este aspecto de los procesos orgánicos estudiado por Nietzsche busca dejar por fuera cualquier apreciación de tipo solipsista que, en una consideración del organismo, abriera una puerta al cogito cartesiano o al ‘yo pienso’ kantiano, haciendo del cuerpo una suerte de sujeto autosuficiente y aislado. Esta excitabilidad y las operaciones de asimilación y ‘alimentación’ que tanto le interesan a Nietzsche pueden ser leídas como procesos de apertura y de intercambio con el medio que, perfectamente, conducen a la individuación. De manera parecida, en Bergson descubrimos que el papel del cuerpo, en la doble apertura que señalamos en él, es también el del ejercicio de la libertad concreta que se manifiesta en la atención a la vida y en la que interviene el aspecto más personal y, por ende, concreto de la inserción del

espíritu en el universo bajo la forma de la acción. Si podemos afirmar que en Bergson el espíritu se inserta en el mundo a través del cuerpo, podemos también sostener que el espíritu despliega sus raíces en el mundo (cf. MM, p. 405), primero, porque el cuerpo, en cuanto que imagen o materia, está arraigado en la carne misma del mundo y, segundo, porque la memoria interviene hasta tal punto en la percepción, que, cuando una imagen-recuerdo interpreta la percepción actual, nos es imposible distinguir en ese momento entre recuerdo y percepción (MM, 297-298). De ese modo, al sostener Bergson que "mi presente es la conciencia que yo tengo de mi cuerpo" (MM, p. 331), puesto que, como vimos, "mi presente" o mi cuerpo "es por esencia sensorio-motor", ello implica que "nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia" (MM, p. 331, énfasis agregado), por cuanto la memoria contrae allí una infinidad de recuerdos que no son otra cosa que nuestra misma existencia. En el presente que es mi cuerpo, mi duración se materializa en mi historia personal; ahora bien, como la memoria es síntesis de pasado y presente en función de la acción, esa misma memoria es síntesis de espíritu y materia, lo cual, a su vez, significa que cada acto de conciencia es una síntesis de alma y cuerpo (cf. MM, pp. 405-406), sin que ello signifique minimizar el hecho de que las cosas dibujan en mi cuerpo su cara más útil en función de nuestras necesidades –visto esto de otro lado, cada acción es una inserción real del espíritu en la materia, donde el cuerpo hunde sus raíces más vitales, para formularlo de este modo–. Cabe decir que a esta inserción también la podemos denominar individuación, porque la personalidad es la que se imprime en el fenómeno de la atención a la vida, como ya estudiamos.

El arraigo profundo del cuerpo en el mundo nos sitúa en un tema central de nuestro recorrido por Materia y memoria de Bergson que, en principio, se centró en la lectura del capítulo primero de esta obra. En dicho capítulo encontramos la forma como el autor determina el papel del cuerpo en la percepción. Estudiamos en ese momento cómo en medio de las imágenes que constituyen el universo se da una que prima sobre las otras, en cuanto que es centro en medio de ellas: es mi cuerpo. Este hecho se produce después de practicar una reducción momentánea de todas las teorías acerca de la materia y del espíritu. De ello resultó un primer significado del cuerpo inmanente al universo, por lo tanto, un cuerpo que oscila entre ser imagen –el poder ser percibido o incluso estudiado por la ciencia– y ser 'mi' cuerpo –centro de acción real–; a medida que avanzó el recorrido se fue demostrando su inmanencia en el universo en cuanto cuerpo vivo o centro de indeterminación en medio del plano de las imágenes: de ser centro de iniciativas y, por ende, de escogencia de la acción más útil. Esta

indeterminación se expresa en la complejidad del sistema nervioso, en vista de la producción de una mayor variedad de mecanismos motores; no obstante, en el proceso de selección de imágenes se anuncia ya el espíritu, por cuanto la conciencia en la percepción exterior es eso, escogencia, y ya en su limitación anuncia el espíritu, pues es, en cierta forma, discernimiento. En dicha oscilación señalamos el desplazamiento entre dos acepciones de cuerpo: en la primera, en algún sentido mecánica, el cuerpo es capaz de recibir y transmitir movimiento –se acerca a un punto geométrico–; en la segunda, es una zona de indeterminación, expresión de la independencia del cuerpo vivo respecto de la constancia de las leyes naturales, lo cual implica que el cuerpo introduce una deformación o una diferencia en el universo, la diferencia de la vida–. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las imágenes diseñan o reflejan en mi cuerpo la acción posible de este sobre aquellas; este es un hecho significativo porque nos habla de la inmanencia del cuerpo, ya que su existencia, su vida en el universo es la de ser imagen también como las otras y, por lo mismo, ellas influyen naturalmente sobre él, solo que la acción del cuerpo mismo nos inserta en la inmanencia de la materia pero como selección de imágenes. Así pues, en un primer momento nos fuimos hacia el lado más exterior del cuerpo, cuya acción se aproxima a la percepción pura que, d derecho, carece de memoria.

Poco a poco, en un segundo momento, el recorrido nos fue llevando a pensar en un cuerpo vivido. De este modo, al reintegrar la memoria en la percepción comprendimos mejor el significado de ‘mi cuerpo’. El pasado que se contrae en la percepción inmediata es mi pasado y lo que se inserta en la materia para influir en ella es mi existencia más personal, por más que los recuerdos se contraigan allí. En este nivel hablamos de cuerpo cualitativo, por cuanto la afección es cualidad pura dada en nivel mismo del cuerpo. En este momento de la exposición, el cuerpo se nos muestra en toda su riqueza, en la medida en que no se lo puede objetivar como una pura cosa; ‘lugar’ por donde circulan movimientos, ‘lazo de unión’ de los movimientos recibidos y de los devueltos, ‘filo’ o ‘trazo’ que inserta el espíritu en la acción son expresiones de significado espacial que nombran ciertos rasgos del rol activo del cuerpo, los cuales, no obstante, son sobrepasados por tres aspectos que también caracterizan el cuerpo: el de su unión con la memoria –el cuerpo mismo es memoria, hasta cierto punto–, el de ser ‘escenario’ de la actividad del espíritu y, por último, el de ser un “corte transversal del universal devenir” (MM, p. 343), siendo él mismo cambiante por su pertenencia a ese devenir (cf. MM, p. 331). Estos últimos tres rasgos hacen que el cuerpo no sea fácilmente determinable, escapando a una mera determinación espacial y mecánica, antes bien, sin desconocer que el

cuerpo es imagen, dirigen la atención del filósofo hacia la vida, sea biológica, sea espiritual.

La afirmación según la cual el cuerpo es un corte transversal significa que estando él mismo en transformación –biológica o personal–, por decirlo de este modo, atraviesa de lado a lado el devenir total de la realidad. En este rasgo del cuerpo, según creemos, concuerdan Nietzsche y Bergson, sea que pensemos el cuerpo constituido por una multiplicidad de impulsos, sea que lo pensemos como una zona de indeterminación. Este rasgo compromete, de cierta forma, la memoria en dos aspectos: por un lado, el proceso de incorporación estudiado por Nietzsche significa, ante todo, la incorporación de los errores fundamentales sin los que la vida no se habría conservado; por el otro, los hábitos espacialistas –que también señala Nietzsche a su manera– son formas muy arraigadas de la actividad vital en el mundo, incluso se puede afirmar que son recuerdos 'incorporados', para aplicarle a la teoría de Bergson un término nietzscheano. Esta forma de memoria marca la configuración de nuestra inteligencia modelada sobre nuestras necesidades inmediatas y tiene su expresión más simple en los hábitos-motores del cuerpo. Este rasgo determina nuestro acceso al mundo. La pregunta que se formulan los dos filósofos, en la época que estudiamos de sus filosofías, es si está en nuestras manos abandonar los marcos mentales y prácticos dentro de los que nos mantienen nuestras necesidades y que se arraigaron durante mucho tiempo en nuestra naturaleza: ¿es posible salir hacia una manera diferente de comprender la totalidad de la realidad? Bergson propone una resolución a esta cuestión a partir de lo que llama el esfuerzo renovado del espíritu por acceder y dar cuenta del transcurrir propio de la duración.

Nietzsche propone el problema de forma similar cuando estudia la incorporación más allá de los puros procesos biológicos de asimilación: ¿se puede experimentar el incorporar otro tipo de verdades que no sean las de los errores falsificadores? Esta pregunta se formula sobre la comprensión de que las fuerzas conservadoras de la vida tienden a darle la espalda al devenir, por cuanto el ejercicio de la memoria es conservador de los errores fundamentales, ya que está en función del mantenimiento de la vida, para lo cual se requiere de la selección de lo semejante que forma la base de la representación vital; se puede decir, entonces, que el ejercicio de la memoria en estas condiciones es tiránico. En este contexto, podemos establecer que el cuerpo adquiere su significado más elevado en el proceso de incorporación, en el cual se ven comprometidos los impulsos constitutivos y, de manera determinante, el sentimiento de poder como

despliegue del dominio, no solo sobre los procesos fisio-psicológicos internos, sino, también, sobre aquello que satisface nuestras inmediatas necesidades; no obstante, y aquí se juega en buena medida el significado filosófico de la incorporación, este proceso fisiológico puede ser entendido también como un despliegue de fuerza vital creadora –en este nivel, el pensamiento nietzscheano adquiere una tonalidad marcadamente fisiológica. En tal sentido, decíamos que se puede asumir el experimento de incorporar un saber del ser en cuanto que devenir, para acceder a un representar anterior a la representación constituida a partir de las fuerzas conservadoras de la vida.

En este contexto, surge en Nietzsche la pasión del conocimiento, para incorporarse un nuevo saber sobre la vida construido a partir de la recuperación de los afectos o de la seriedad de la pasión, que aportan, si se puede decir así, la vivencia de otras perspectivas diferentes a las del simple ejercicio de la conciencia –así se entiende la conjetura nietzscheana de CJ, §354, acerca de que podríamos prescindir de la conciencia entendida como 'llegar-a-ser-consciente-de-sí-mismo' y de la propuesta de un 'genuino' fenomenalismo de los hechos más individuales, más personales, en fin, más ínfimos e intermedios, de los que no hemos tenido conciencia. En esta línea se entiende que la pasión del conocimiento se proponga ante todo como una forma de atención aguda para los matices del devenir propio de los impulsos, cuyos movimientos intermedios pueden escapar al carácter colectivo y superlativo del lenguaje y de los conceptos que se formaron sobre la base del "reflejo especular" (CJ, §354) de la conciencia.

Dos cuestiones propone Nietzsche en su planteamiento de la incorporación. La primera consiste en que si la pasión se vive hasta sus últimas consecuencias, esta vivencia no está exenta de sufrimiento puesto que el mayor peligro consiste en perder la vida; en estas condiciones se debe afirmar la vida y en ello consiste el significado básico del eterno retorno, pues la afirmación que lo fundamenta conlleva un efecto: crear puntos de vista o afirmar el carácter perspectivista de la vida. La segunda, consecuencia de la anterior, consiste en buscar saber qué acarrea para la salud el experimento de la pasión del conocimiento.

Estudiadas las dos filosofías en algunos de sus detalles, como hemos hecho en esta investigación, podemos afirmar que ambas pueden ser calificadas de experimentos o ensayos para acceder de manera más inmediata al devenir propio de la realidad, intentando sustraerse a las influencias de la óptica aplanadora o espacializante de la representación consciente, así Nietzsche no acepte una

intuición inmediata por considerar que incurre en diversas contradicciones de tipo conceptual (cf. MBM, §16). Lo cierto es que ambas filosofías sitúan el cuerpo en el centro de sus desarrollos, no como un tema más, sino como el punto de vista del que depende en buena parte nuestro acceso a una realidad cambiante y del cual requerimos para comprenderla.

Nietzsche y Bergson, como propusimos al término de la primera parte, convergen en que el cuerpo se constituye en un factor de profundización, pero esta conexión entre fisiología y psicología puede tener un significado en el que, a primera vista, no convergen los dos filósofos, a pesar de las coincidencias que señalamos arriba. Fuimos viendo en nuestro recorrido por los textos del periodo medio de Nietzsche que el autor va explorando la hipótesis de un mundo interno que se resuelve en una multiplicidad de sensaciones, sentimientos y pensamientos para la que no poseemos un lenguaje preciso. Esta idea sobre lo interior poco a poco se fue concretando en la de los impulsos constitutivos y sus formas de interpretación o de nutrición; ello nos dio una óptica fisio-psicológica para la comprensión de lo humano. Ahora bien, de acuerdo con el proyecto histórico-psicológico del Nietzsche del segundo periodo, al explorar en especial la figura de Goethe fuimos encontrando que si se le aplica el modelo de dicha multiplicidad interna, en él se debaten una infinidad de fuerzas que desbordan el ámbito de lo puramente individual, puesto que son las fuerzas conformadoras de la cultura que actúan en él desde el pasado. Ahora bien, con esto no se desconoce que el propio temperamento de Goethe, en las condiciones apropiadas, produce la gran fuerza creadora del genio de la cultura. Si tuviésemos que hablar de una realidad fisio-psicológica, tendríamos que hacerlo desde dos perspectivas: en primer lugar, desde el punto de vista de la multiplicidad de impulsos constitutivos o individuales, entendido como una realidad “infraconsciente”[8] y cuya significación oscila entre los procesos orgánicos y lo psicológico, la cual hace de lo interior objeto de interpretación fisiológica; en segundo lugar, esos mismos impulsos en los organismos no se encuentran aislados de la forma como, para conservarse, han tenido que producir errores o interpretaciones que actúan en el nivel fisio-psicológico como otras tantas fuerzas que determinan incluso la actuación humana en el mundo. Este segundo punto de vista es el que nos muestra las fuerzas de la cultura profundamente arraigadas en la historia de los organismos, pero que adquieren su significación más alta en el despliegue de la búsqueda de satisfacción del sentimiento de poder, ya no solo como una dinámica inherente a la que obedecen los impulsos, sino, además, como un motivo ineludible de la acción humana que se da incluso en el nivel más alto del espíritu, es decir, en la cultura. Si el cuerpo,

entonces, en este sentido, es un factor de profundización, tomarlo como hilo conductor es seguir las diferentes confrontaciones de las fuerzas constitutivas de lo orgánico y de la cultura que han tomado parte en el desarrollo del 'fenómeno vida' humana, de las cuales se puede decir que todavía libran grandes batallas.

Expresiones como 'impulso', 'fuerza' y 'afecto' son usadas por Nietzsche para referirse a fenómenos de orden fisio-psicológico, las cuales van llenándose de contenido en su filosofía a medida que recogen aportes conceptuales de la ciencia; tal es el caso del término 'asimilación', usado en la biología celular y que, como estudiamos, queda transformado cuando llega a formar parte del significado filosófico de incorporación: el proceso de asimilación, en cuanto designa la relación con las excitaciones exteriores y el dolor que ello causa (cf. Stiegler, 2001, pp. 37-43), implica la construcción del cuerpo vivo [Leib], lo cual determina la incorporación como proceso para darle forma o dominar las propias fuerzas –en este sentido afirmamos en varias ocasiones la individuación. Psicología, fisiología y medicina forman parte de la forma como Nietzsche construye su concepto filosófico de cuerpo; aunque use expresiones como "providencia personal" (cf. CJ, §277), este concepto tiene implicaciones en el orden de la afirmación de lo individual y de su poder creador (cf. CJ, §§289, 290, 295; Z, "De las mil metas y de la 'única' meta"). Aunque el temperamento personal sea inseparable del proceso de crear –incluso en el carácter creador que propone el pensamiento del eterno retorno–, la presencia de las fuerzas que impulsan la cultura, conjugadas con la dinámica de los impulsos constitutivos, hacen de la individualidad en Nietzsche algo más que el puro punto de vista particular que representaría lo específicamente personal. "'Dar estilo' al propio carácter" (CJ, §290), por ejemplo, tiene como finalidad crear un temperamento apropiado de acuerdo con las exigencias de la pasión del conocimiento y con el compromiso de esta para el futuro de la humanidad. De este modo, se puede pensar que el término individualidad en Nietzsche tiene el sentido de proponer tipos, a la manera como Tucídides, a decir del mismo Nietzsche, "introduce y añade algo grande en todas las cosas y en todas las personas al no ver en ellas más que tipos" (A, §168), en tal sentido, una persona es considerada por el filósofo "tan solo como una poderosa lente de aumento" (EH, "Por qué soy tan sabio", §7). Se puede decir que la afirmación de la individualidad apunta hacia la proposición de diversas formas de lo que entiende Nietzsche por espíritu libre, en este contexto es posible comprender la centralidad que adquiere en su filosofía el papel del cuerpo y de los procesos de incorporación.

La forma de comprender la individualidad en los textos del periodo medio de

Nietzsche que estudiamos en este escrito es un punto de inflexión que podemos establecer entre las filosofías de Bergson y Nietzsche. En Bergson, ya lo vimos, la memoria posee un carácter marcadamente personal e interior que influye en el contacto del cuerpo –como en Nietzsche, es también cuerpo vivo– con el mundo; de este modo, la interioridad hacia la que está abierto el cuerpo es la existencia más auténtica donde se juega nuestro yo profundo, en los términos del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. En Materia y memoria, esa interioridad, en su nivel más espiritual, es la del recuerdo puro y la del tiempo en su expresión más creativa: la duración; no obstante, esa interioridad es ante todo la de la duración que es, si se puede decir así, la del todo de la realidad. Esto último es el significado más preciso de lo que es la experiencia de la duración interior. Ahora bien, cuando nos desplazamos hacia el significado metafísico de la materia, encontramos que el cuerpo, siendo materia él mismo, a la vez aparece como intervalo, no solo en el sentido espacial de una distancia entre la materia totalmente dividida y las contracciones y expansiones de la memoria, sino también en un sentido temporal que Bergson expresa ayudado de términos tomados de la métrica: a partir de la percepción subjetiva, el cuerpo no introduce únicamente la diferencia gnoseológica entre sujeto y objeto, asimismo introduce en la unidad de dinamismo del todo una diferencia de ritmos –esto también significa 'intervalo'– de duración, en la medida en que, como vimos, está unido a la memoria y se constituye en la puerta por donde el espíritu se fija y adquiere equilibrio, pero además por donde se abre a la materia en un sentido creativo. De tal modo que la diferencia que introduce es cualitativa porque existiendo una analogía entre el "hilo de cualidad variable", que constituye lo extensivo de la materia, y la "continuidad de nuestra propia conciencia", el presente del cuerpo, en cada acto de conciencia, es una síntesis de materia y espíritu, al tiempo que el cuerpo mismo se constituye en la apertura para el espíritu que desborda por mucho la masa de recuerdos acumulados y el estado sensorio-motor de 'mi presente' (cf. MM, pp. 361-362, 388-391, 404-405), es decir, introduce, sin ser un elemento ajeno a ella, la duración en su estado más puro. En esto se puede resumir el aporte del cuerpo a la unidad de dinamismo del todo de la realidad.

Nietzsche, más preocupado por el problema de la moral y del valor de los valores, sitúa sus reflexiones sobre el cuerpo y la individualidad dentro del contexto amplio de la cultura y de las fuerzas que sobrepasan al individuo (cf. A, §326), en esto consiste su originalidad; el cuerpo viviente es el cuerpo individual, pero desborda con mucho el cuerpo autobiográfico de la particular historia personal. Ya lo precisamos, Aurora al ser el libro tal vez más personal de Nietzsche (cf. EH, "Aurora"), no representa, sin embargo, un recuento de las

infidencias particulares del autor, desborda este nivel y transfigura (cf. CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §§2 y 3) las experiencias personales de quien socava en los motivos más hondamente humanos y le da una coloración filosófica a su viaje por el interior: descubrir, como Colón, el rico país de la moral y el fecundo problema del valor. Esta transfiguración que es, según el mismo Nietzsche, lo que “es precisamente la filosofía” (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §3), se puede expresar en la diferencia que establece el filósofo entre ‘alma’ y ‘espíritu’ en Aurora: el alma constituye la historia personal, sea esta la de un alma apasionada –la expresión es “eine leidenschaftliche Seelen-Geschichte”– o la de un cerebro o la del reflejo de un carácter inmutable, que se transparenta en el pensamiento de un filósofo y que en su expresión más elevada, constituye los destinos [Schicksale] y sacudidas [Zuckungen] propios de quien, solitario y silencioso, se dedica por entero a la pasión del conocimiento (cf. A, §481); no obstante lo anterior, el espíritu tiene un significado más amplio, pues, como en el caso de Platón, Spinoza o Goethe, “el espíritu aparece ligeramente vinculado al carácter y al temperamento, como un ser alado que es capaz de separarse fácilmente y elevarse muy por encima de ellos” (cf. A, §497) –este espíritu es lo que Nietzsche entiende por ‘genio’, la capacidad de volar, de elevarse, por encima de sí, de su carácter porque se posee un “ojo [Auge] puro, purificador” (cf. A, §497, énfasis en el original) y, no obstante, esto no le ha sido regalado, implica una práctica fisiológica: “Este ojo [Auge] no se les regaló de una sola vez: hay un ejercicio y educación del ver [des Sehens], y quien tiene verdadera suerte, encuentra en el momento adecuado también un maestro del ver puro [des reinen Sehens]” (A, §497).

En Bergson, por su parte, la imagen usada para describir el trabajo de la memoria está tomada de la geometría, a saber, la imagen de un cono invertido, cuyo vértice corta el plano de la realidad; no obstante, dicha imagen debe ser leída sin aplicarle un significado espacial que el filósofo, evidentemente, no quiso darle. Al contrario, el cono, que puede describir bien la dinámica de la tensión del espíritu, expresa con toda claridad el nivel de especificidad personal que implica el “trabajo normal del espíritu” en su inserción dentro del mundo con la apertura o intervalo que el cuerpo le abre en el mundo; tal es, por ejemplo, el caso de tomar una decisión: el espíritu va del plano del sueño al plano de la acción, reuniendo la totalidad de la experiencia en lo que se denomina el carácter y le imprime a la acción “la forma imprevista” de la personalidad (cf. MM, pp. 361-362). Pero esta personalidad tiene un significado muy elevado en Bergson, es la de la libertad que proviene de lo profundo y por lo mismo es la más original y creadora; he ahí el final del capítulo cuarto de Materia y memoria, donde el

filósofo analoga la duración de la materia, de la cual ha constatado que es un tipo de conciencia, con la nuestra, “en la que todo se equilibra, se compensa y se neutraliza”, la duración interior, el espíritu. Cuando Bergson hace esto, pone los dos extremos del dualismo a interactuar en una unidad de dinamismo, de la que no escapa el cuerpo, que desempeña su papel de intervalo.

Si la materia no se acuerda del pasado, es porque repite el pasado sin cesar, porque, sometida a la necesidad, despliega una serie de momentos, cada uno de los cuales equivale al precedente y puede deducirse de él: así, su pasado está verdaderamente dado en su presente. Pero un ser que evoluciona más o menos libremente crea en cada momento algo nuevo: en vano, entonces, buscaríamos leer su pasado en su presente si el pasado no se depositara en él en el estado de recuerdo. Así, para retomar una metáfora que ha aparecido varias veces en este libro, es preciso, por razones semejantes, que el pasado sea actuado [joué] por la materia, imaginado por el espíritu. (MM, p. 407)

Si el punto de separación entre los dos filósofos en lo que se refiere al cuerpo y, en concreto, al cuerpo vivo, para decirlo de forma simple, corre por cuenta de la distancia que hay entre la individualidad nietzscheana y la personalidad bergsoniana, el punto de unión se da al momento de estudiar lo que Nietzsche llama “el fenómeno más rico” –hemos hablado de un dato inmediato, extendiendo el uso bergsoniano de esta expresión–, el “que permite una observación más clara” y sacar las consecuencias para filosofías que le conceden un gran valor a la experiencia inmediata, como las de los dos autores estudiados en el presente escrito. Bergson y Nietzsche ven en el cuerpo el intervalo que une nuestra interioridad y la realidad como un motivo de conocimiento, motivo que tiene la potencia de desbordar la limitación conceptual de la inteligencia moldeada por los requerimientos de nuestras necesidades más urgentes. La experiencia de la pasión en Nietzsche y la experiencia de la duración en Bergson no son posibles, según creemos y esperamos haber dado pruebas de ello, sin una consideración detallada, tanto científica como biológica, del papel del cuerpo en la experiencia humana del todo de la realidad. Con nuestro estudio de la pasión del conocimiento en Nietzsche y de la afección en Bergson, quisimos configurar un motivo eminentemente fisiológico para nuestra experiencia del fluir de la realidad; ambos puntos de vista nos sitúan dentro de ese fluir que llamamos, a

propósito de Bergson, inmanencia de base o básica y que no es otra que la de la interrelación entre la vida y el llamado ‘mundo material’. De este modo, tal como vemos las cosas en el recorrido que construimos en el presente escrito, si nos es permitido hablar de un papel del cuerpo en la filosofía, ello se debe a que el afecto, entendido como nuestros dos filósofos lo entienden, es el motivo más fuerte que tenemos para el pensar filosófico. En fin, tenemos que decir que, más allá de encontrar en ambos filósofos puntos de inflexión, ellos en realidad se complementan, en la medida en que el que parece más apasionado de los dos aporta la vivencia de las contradicciones vitales que impregnan el pensamiento y el que parece más racional aporta el punto de vista más contundente sobre el fluir no solo del cuerpo, sino del todo de lo real, el tiempo en su expresión más pura e interior.

[1] Es importante recordar aquí que la palabra rêve en francés puede significar el conjunto de imágenes o ideas que se presentan durante el sueño o, también, imaginaciones o ideas quiméricas.

[2] Véase la crítica de Conibert (2012, pp. 35-45) a Deleuze.

[3] Véase lo que dice F. Worms al respecto en Bergson ou les deux sens de la vie (2004, p. 127).

[4] Tomamos la expresión de F. Worms (2004, p. 125-126).

[5] Un interesante desarrollo de este tema se encuentra en Lapoujade (2010, pp. 77-99).

[6] Arnaud François considera que los antecedentes de esta noción bergsoniana se remontan hasta los estóicos con su noción de τόνος (cf. 2008, p. 64; Gilson, 1992, pp. 49-51).

[7] Aclaramos que Deleuze también usa esta palabra, pero aquí le damos un significado distinto; esta idea nos surgió antes de nuestra lectura de Deleuze (cf. Deleuze, 1987, p. 53).

[8] Expresión usada por Patrick Wotling en La pensée du sous-sol (2007, pp. 40-56).

Conclusión

¿Existe una dimensión temporal del cuerpo?

Al final de nuestro recorrido queda una cuestión por plantear: ¿vale la pena preguntarse si el tiempo es una dimensión del cuerpo? Por lo expuesto a lo largo del recorrido que aquí termina se puede responder que no, por cuanto suponer que el cuerpo poseería una dimensión temporal, así se la llame 'duración', implicaría que debería al mismo tiempo tener una dimensión espacial, dada su calidad evidente de cosa física. Si lo definimos solo por su aquí y ahora, reducimos el cuerpo a una mera entidad física; estudiamos la fisiología en dos autores que, cada uno a su manera, rechazan ese presupuesto porque consideran el cuerpo como cuerpo vivo y problematizan el punto de vista espacial desde sus raíces: los conceptos de la inteligencia que se han modelado a partir de nuestras necesidades biológicas y sociales que requieren de la idea de espacio para que nuestro desenvolvimiento en el medio que nos rodea sea más eficiente.

Nuestro punto de partida se dio en el contexto de la filosofía de Nietzsche, que contempla seguir, como él mismo sugiere, el hilo conductor del cuerpo y buscar el centro de gravedad de la vida en el cuerpo, no en el alma, cuya finalidad es devolverle el profundo sentido de la tierra al cuerpo viviente. Ahora bien, después de seguir algunos de los sentidos que esta propuesta supone, queda la sospecha de si tomar esta vía no es restituir metódicamente la unidad subjetiva a través del cuerpo, de la cual el autor quiere distanciarse, como planteamos en el capítulo tercero. Sin embargo, en un conocido pasaje del Zaratustra, Nietzsche quiere proponer como centro el cuerpo viviente [Leib] y no el cuerpo calculable y físico [Körper]; un esfuerzo parecido, a partir del aporte de la duración, se percibe a lo largo de Materia y memoria, donde la misma presencia del cuerpo se resiste –aun a costa del filósofo que pretende determinarlo con exactitud– a ser reducido a un simple punto matemático dotado de dos dimensiones. De acuerdo con esto, ¿en qué contexto deberíamos leer las afirmaciones de Nietzsche y de Bergson? Como se dejó ver en la parte final, quisimos mostrar que los dos autores se complementaban en lo que se refiere a la fisiología y, con ello, sugerir que el ámbito de comprensión del cuerpo puede ser el de una concepción cualitativa del tiempo –la duración–, tiempo que, antes de tratarse de un

concepto, es objeto de una experiencia; en tal sentido, también sugerimos una consideración inmanente del mismo cuerpo en la realidad inmediatamente vivida, sea la de la dinámica de los impulsos y de sus vínculos con lo exterior, sea la de ‘mi cuerpo’ y la indeterminación de su acción en el universo. Ahora bien, los dos filósofos, de una manera o de otra, en sus desarrollos argumentativos tocan el fluir dinámico del todo de lo real, al cual le pertenece también la vida y, por lo mismo, el cuerpo. Si el cuerpo es interior a dicho fluir, debemos excluir la posibilidad de que el tiempo sea simplemente una dimensión que lo definiría, además de la espacial; ya vimos cómo Bergson propone la posibilidad de entender la materia con una duración análoga a la de la conciencia, a partir de los actos de extensión y de tensión, mostrando que la idea de espacio se restringe solamente al aporte subjetivo y a su función simbólica que comporta un sentido utilitario en el ámbito biológico y social; por lo tanto, el tiempo, pensado bajo el modelo del espacio, no puede ser constitutivo de la vida del cuerpo. La analogía de duraciones de la conciencia y de la materia adquiere significado en el ámbito del dinamismo interno de la duración del todo real; el cuerpo está integrado en este último y, por lo mismo, nos introduce en lo que llamamos inmanencia básica.

En nuestro escrito no hicimos una consideración en profundidad del sentido de lo que sería el fluir del todo que, se puede decir, en su desarrollo más amplio en Nietzsche es “voluntad de poder” [Wille zur Macht] y en Bergson “impulso vital” [élan vital], entendidos ambos, cada uno en contextos diferentes, como un impulso original que unifica el fluir del todo desde el punto de vista de la vida. Quedaría por examinar a profundidad si el sentido temporal del eterno retorno nietzscheano coincide con el dinamismo interior de la duración bergsoniana. Por último, habría que plantearse, en los términos más abarcantes propios de las dos filosofías, el papel que desempeña el cuerpo cuando en cada una se trata de sacar consecuencias para la acción humana y para el sentido del hombre en el mundo. No obstante, a continuación dejamos esbozado un camino de desarrollo en lo que se refiere a la inmanencia del cuerpo en el devenir de lo real.

En el §36 de Más allá del bien y del mal, Nietzsche propone una hipótesis acerca de una unidad de dinamismo que puede ser leída con cierta cercanía a la de Bergson:

Suponiendo que lo único que esté ‘dado’ realmente sea nuestro mundo de

apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra ‘realidad’ más que justo a la realidad de nuestros impulsos [unserer Triebe] –pues pensar es tan solo un relacionarse esos impulsos entre sí–: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o ‘material’)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una ‘apariencia’, una ‘representación’ (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos.

Esta hipótesis consiste en pensar el mundo material como una “forma previa de vida”, como una forma “tosca” del mundo de los afectos, “en la cual está englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita)” (MBM, §36). En ese mundo estarían ligadas entre sí todas las funciones orgánicas o, mejor, contraídas de una manera sintética. Nietzsche abre con esta posibilidad una forma de entender el mundo a partir del ‘hilo conductor del cuerpo’ (cf. FP III, 40[15] de 1885) y comprender la fisiología entretejida con el resto de la realidad, formando parte de la tendencia total. Ahora bien, estamos hablando no de una simple relación entre fuerzas constitutivas de lo real, el mundo y el cuerpo pueden ser vistos a la manera de las funciones que configuran la vida orgánica bajo el supuesto de que lo que nos es ‘dado’ es el mundo de nuestras pasiones y apetitos. Así, el modelo de la naturaleza interna de las pasiones como ‘dato inmediato’, para ampliar el uso de esta expresión bergsoniana, nos proporciona el hilo conductor para pensar el todo a partir de ese mismo dato. No es otra la idea que rastreamos en este escrito. Partimos de la hipótesis de que las filosofías de Nietzsche y Bergson buscan pensar el ser a partir de lo ‘dado’, ya sea, como en Nietzsche, el mundo de nuestras pasiones y apetitos, vivenciados a partir de la experiencia de la enfermedad, o ya sea, como en Bergson, bajo la experiencia inmediata del dinamismo interno de la duración. Este comienzo nos llevó a establecer el cuerpo a la vez como punto nodal y dinámico en el acceso al dinamismo de la realidad.

Podemos entonces establecer sin temor a errar que la cuestión de la remisión recíproca de cuerpo y mundo en Nietzsche y en Bergson abre la posibilidad para una filosofía del cuerpo, cuya perspectiva debe contemplar la de la inmanencia, que, a partir de Bergson, llamamos ‘inmanencia de base’. Si podemos afirmar

que el cuerpo está hecho de lo mismo que el mundo, se podría establecer que el punto de vista humano respecto de la realidad es interno, puesto que la tendencia general del devenir de la vida señalada, por ejemplo, en el §19 de Más allá del bien y del mal, no es otra que la de la voluntad de poder como carácter interno, que se extiende a todo acontecer, según la hipótesis del §36 del mismo libro; en Bergson estaría claro este punto de vista porque el carácter básico de la duración, desde el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, es ser interna, ya que ante todo se trata de una experiencia que irá extendiéndose hasta la comprensión de la vida en La evolución creadora. Visto desde MBM, §36, el término 'voluntad' designa una tendencia general a la autorregulación: "considerar lo que muestra toda vida como fórmula abreviada [verkleinerte] de la tendencia global: por eso, una fijación del concepto 'vida', como voluntad de poder" (FP IV, 7[54] de 1886). Se puede pensar en Bergson una idea cercana, dado que la duración es el carácter interno del todo y aparece en muchas ocasiones como esfuerzo o impulso:

La materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que trabajan en todas las cosas, los sentimientos en nosotros; cualquiera que sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace, la somos también nosotros. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que hayamos tocado, más fuerte será el empuje que nos devolverá a la superficie. (IF, p. 1044)

Detengámonos por un momento en el carácter temporal del devenir. Al describir desde diversos ángulos la multiplicidad y la movilidad de los impulsos fundamentales constitutivos de la fisiología, Nietzsche parece reconocer, tomando el modelo de la dinámica de nuestros afectos, el rasgo temporal de lo que cambia. Ahora bien, el sentido del devenir no puede ser concebido bajo el modelo del simple movimiento causa-efecto: "lo que llamamos 'causa' y 'efecto' excluye la lucha y no se corresponde, pues, con el acontecer. Es consecuente negar el tiempo en la causa y el efecto" (FP IV, 1[92] de 1885). Así pues, ¿qué tipo de temporalidad es la del devenir?

Nietzsche busca, pues, pensar los procesos orgánicos como rasgo fundamental que estaría en la base, incluso, del llamado mundo material; dichos procesos,

entonces, los entiende entretejidos con el mundo, con lo cual, según creemos, estaría proponiendo un carácter cualitativo de la temporalidad del devenir. En otro fragmento póstumo de 1885, escribe: "'Concepción mecanicista': solo quiere cantidades: pero la fuerza radica en la cualidad: la mecánica, por tanto, tan solo puede describir procesos, no explicarlos" (FP IV, 2[76] de 1885) –en este aspecto, el parentesco con Bergson es evidente, en cuanto que se da cuenta de la limitación de los conceptos de orden cuantitativo para la comprensión del cambio real–.

Nietzsche y Bergson tienen, así, motivos cercanos en su concepción del devenir. Pierre Montebello propone que en Nietzsche hay una concepción unívoca de la totalidad del ente; no obstante, muchos autores no aceptarían esta univocidad de la totalidad de lo ente en Bergson (cf. Montebello, 2004, pp. 148-149). De acuerdo con el mismo Montebello, la univocidad, sin embargo, no supone un monismo. En Nietzsche podemos hablar de que existe una tendencia general del ser, aunque él no deja de observar diferencias de naturaleza formando parte de ese proceso y producidas en el devenir de la totalidad; por su parte, Bergson piensa que todo es duración, eso sí, sin que se anulen las diferencias de naturaleza que se dan en su interior, pues ella consiste en una multiplicidad de penetración mutua. De ese modo, ni Nietzsche ni Bergson creen que las diferencias de naturaleza se anulan en función de una identidad de sentido. El impulso vital es un proceso irreversible de bifurcación de la vida, en el cual cualquier cambio particular implica un cambio en el todo. De esta manera, en el filósofo francés también podemos sostener una univocidad del ser, puesto que pretende "pensar el engendramiento de diferencias en la naturaleza sin enajenar ninguna diferencia, ella [la univocidad] busca articular su apareamiento sin descuidar ninguna desviación" (Montebello, 2004, p. 148). Para los dos filósofos, la univocidad halla un mismo sentido para todas las diferencias reales, a la vez que se produce una génesis plurívoca de diferenciaciones, imposible de disociar de la durée o de la voluntad de poder.

Los dos reconocen en la continuidad creativa modos de tensión y de distensión, dicha continuidad crece o decrece, en un proceso constante de bifurcación. En Nietzsche, se bifurcan los diferentes sentidos que adquiere el poder, entendido como impulso fundamental; en Bergson, grados de tensión y de expansión señalan diferencias en el interior de la duración. Pero en los dos filósofos las distinciones se producen en el interior del ser.

Por todas partes las metamorfosis del ser experimentan su realidad íntima. Se observa que lo interno para Nietzsche y lo íntimo para Bergson son la cualificación del proceso relacional inmanente (‘juego de fuerzas y olas de fuerzas’ para el uno, ‘compenetración cualitativa’ para el otro) que no saben comprender totalmente ni la metafísica ni las ciencias cuyo punto de vista es siempre exterior. (Montebello, 2000, p. 54)

Bergson aporta el tiempo cualitativo, se puede decir, devenir radical en el que coexisten y se diferencian ritmos de duración diferentes. De manera cercana a Nietzsche, el acceso a la duración lo logramos a partir de la experiencia interna del movimiento cualitativo de nuestra intimidad y no bajo el modelo de una sucesión de estados psicológicos. Las fuerzas que experimentamos en nosotros, pero que se producen en todas las cosas, “no se ofrecen para nosotros más que en la esfera psíquica y vital, bajo la forma de relaciones de intensidad” (Montebello, 2000, p. 54), en ello estarían de acuerdo Nietzsche y Bergson, según Montebello. Ahora bien, tanto en Nietzsche como en Bergson el cuerpo es inmanente al mundo y está en una relación muy estrecha con la tendencia general del todo, que en el uno consiste en el mar de relaciones de fuerzas que expresa la voluntad de poder y en el otro consiste en el impulso vital propio de la duración.

De acuerdo con estas sucintas precisiones, era pertinente proponer, como lo hemos hecho, una consideración temporal de la fisiología, la cual podría ser la base de una filosofía del cuerpo. En Bergson hallamos una concepción del tiempo cuyo desenvolvimiento cualitativo establece una unidad en la realidad por analogía con la conciencia. La conciencia es solidaria con la tendencia total del tiempo, mientras que el cuerpo, como intervalo en la continuidad que va del espíritu a las imágenes y de estas al espíritu, es la zona de indeterminación vital cuyo sentido temporal prolonga el impulso creador de la vida en la materia. Nietzsche y Bergson no están alejados en su forma de entender el ser del ente a partir del dinamismo temporal de la fuerza vital y del estatus del cuerpo en el interior de este; ninguno de los dos afirmaría que existe una dimensión temporal del cuerpo, ya que este es inmanente al fluir del todo, puesto que el todo es dinamismo puro.

Bibliografía

Obras de Nietzsche en alemán

Nietzsche, F. (1967). Werke. Kritische Gesamtausgabe (G. Colli y M. Montinari, Eds.). Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

_____(1994). Frühe Schriften, 5 vols. (H. J. Mette, K. Schlechta y C. Koch, Eds.). Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag.

_____(1997). Werke in Drei Bänden, 4 vols (Karl Schelchta, Ed.). Múnich: Carl Hanser Verlag.

_____(1999). Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 vols (G. Colli y M. Montinari, Eds.). Múnich-Berlín-Nueva York: DTV-Walter de Gruyter.

_____(2003). Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, 8 vols. (G. Colli y M. Montinari, Eds.). Múnich-Berlín-Nueva York: DTV-Walter de Gruyter.

_____(2009). Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe. Ed. Paolo D'Iorio, Nietzsche Source. París. (Basada en la edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín-Nueva York: Gruyter, 1967). Recuperado de www.nietzschesource.org/eKGWB

Obras de Nietzsche en español

Friedrich, N. (1985[1882]). La ciencia jovial. "La gaya scienza" (J. Jara, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.

_____(1988[1873]). Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el

confesor y el escritor (y fragmentos póstumos) (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(1992). Fragmentos póstumos (Germán Meléndez, Trad.). Bogotá: Grupo Editorial Norma.

_____(1996[1878]). Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres I (A. Brotons Muñoz, Trad.). Madrid: Ediciones Akal.

_____(1996[1878]). Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres II (A. Brotons Muñoz, Trad.). Madrid: Ediciones Akal.

_____(1997[1887]). La genealogía de la moral. Un escrito polémico (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Friedrich, N. (1999[1874]). Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva) (G. Cano, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.

_____(2000[1871]). El nacimiento de la tragedia (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2000[1874]). Schopenhauer educador (J. Muñoz, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.

_____(2000[1881]). Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales (G. Cano, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.

_____(2001[1883-1885]). Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2001[1888]). Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2001). Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud (J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, Trads.). Madrid: Editorial Tecnos.

_____(2002[1888]). Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2003[1876]). Richard Wagner en Bayreuth. En Escritos sobre Wagner (J. B. Llinares, Trad.) (pp. 83-181). Madrid: Biblioteca Nueva.

_____(2003[1886]). Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2003[1888]) El caso Wagner. Un problema para músicos. En Escritos sobre Wagner (J. B. Llinares, Trad.) (pp. 183-242). Madrid: Biblioteca Nueva.

_____(2006). Fragmentos póstumos, 4 vols. (D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós, M. Barrios, J. Aspiunza, J. Conill, J. L. Vermal y J. B. Llinares, Trads.). Madrid: Editorial Tecnos.

_____(2008). Poesía completa (L. Pérez Latorre, Trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2008.

_____(2011[1888]). El Anticristo. Maldición contra el cristianismo (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2005-2012). Correspondencia, 6 vols. (L. E. de Santiago, J. M. Romero, M. Parmeggiani, A, Rubio, J. L. Vermal, J. B. Llinares, Trads.). Madrid: Editorial Trotta.

_____(2013). Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos (M. Barrios, A. Martín D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós y J. L. Vermal, Trads.) Madrid: Editorial Tecnos.

Traducciones de Nietzsche al francés y al inglés revisadas

Friedrich, N. (2001). The gay science (J. Nauckhoff y A. del Caro, Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.

_____(2006). Daybreak. Thoughts on the prejudices of morality (R. J. Holligdale, Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.

_____(2007). Human, all too human (R. J. Holligdale, Trad.). Cambridge:

Cambridge University Press.

_____(2007). Le gai savoir (P. Wotling, Trad.). París: GF Flammarion.

_____(2012). Aurore. Pensées sur les préjugés moraux (E. Blondel, O. Hansen-Løve y T. Leydenbach, Trads.). París: GF Flammarion.

Obras de Bergson en francés

[1]

Bergson, H. (1957). Écrits et paroles, 3 vols. (R. M. Mossé-Bastide, Ed.). París: PUF.

_____(1959). Œuvres (André Robinet, Ed.). París: PUF.

_____(1972). Mélanges (André Robinet, Ed.). París: PUF.

_____(1990). Cours I. Leçons de psychologie et de mátaphysique (Henry Hude, Ed.). París: PUF.

_____(1992). Cours II. Leçons de morale, de psychologie et de mátaphysique (Henry Hude, Ed.). París: PUF.

_____(1995). Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme (Henry Hude, Ed.). París: PUF.

_____(2000). Cours IV. Cours sur la philosophie greque (Henry Hude, Ed.). París: PUF.

_____(2002). Correspondances (André Robinet, Ed.). París: PUF.

_____(2002). Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle. París: PUF.

_____(2004). Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours au Collège de France 1903-1904. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie. París: PUF.

Bergson, H. (2007). Leibniz: De originatione radicali rerum. Cours inédit 1898. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes III. Bergson et la science. París: PUF.

_____(2007[1889]). Essai sur les donées immédiates de la conscience (A. Bouaniche, Ed.). París: PUF.

_____(2007[1900]). Le rire (G. Sibertin-Blanc, Ed.). París: PUF.

_____(2008[1896]). Matière et mémoire (C. Riquier, Ed.). París: PUF.

_____(2008[1907]). L'évolution créatrice (A. François, Ed.) París: PUF.

_____(2009[1919]). L'énergie spirituelle (A. François, C. Riquier, S. Madelrieux, G. Waterlot, G. Sibertin-Blanc y E. During, Eds.). París: PUF.

_____(2009[1922]). Durée et simultanéité (E. During, Ed.). París: PUF.

_____(2009[1932]). Les deux sources de la morale et de la religion (F. Keck y G. Waterlot, Eds.). París: PUF.

_____(2009[1934]) La pensée et le mouvant (A. Bouaniche, A. Feneuil, A. François, F. Fruteau de Laclos, S. Madelrieux, C. Marin y G. Waterlot, Eds.). París: PUF.

_____(2011a). Sur le pragmatisme de William James. París: Presses Universitaires de France.

_____(2011b). Écrits philosophiques (A. Bouaniche, E. During, A. François, F. Fruteau de Laclos, F. Keck, S. Madelrieux, C. Riquier, G. Waterlot y F. Worms, Eds.). París: PUF.

Obras de Bergson en español

Bergson, H. (1959). Obras escogidas (J. A. Miguez, Trad.). México: Aguilar.

_____(1976). El pensamiento y lo moviente (H. García, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.

_____(1982). La energía espiritual (M. L. Pérez Torres, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.

_____(1990). Las dos fuentes de la moral y de la religión (M. González Fernández, Trad.). México: Editorial Porrúa.

_____(2006). Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (J. M. Palacios, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____(2007). Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu (P. Ires, Trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus.

_____(2008). La risa. (M. L. Pérez Torres, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2007). La evolución creadora (P. Ires, Trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus.

Obras secundarias

Alighieri, D. (1980). Obras completas (N. González Ruiz, Trad.). Madrid: BAC.

Andler, C. (1979). Nietzsche. Sa vie et sa pensée, 3 vols. París: Éditions Gallimard.

Aristóteles. (1995). Física (G. R. De Echandía, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.

Barbera, S. (2004). Goethe versus Wagner. Le changement de function de l’art dans Choses humaines, trop humaines. En P. D’Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l’esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 37-67). París: Éditions Rue d’Ulm.

Blondel, É. (2006). Nietzsche le corps et la culture. París: L'Harmattan.

Bornmann, F. (1984). Nietzsche Epikur. Nietzsche-Stidien, 13, 177-188.

Bouaniche, A. (2001). La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson. En F. Worms y C. Riquier (Dir.). Lire Bergson (pp. 35-59). París: PUF.

Brusotti, M. (1992). "Introduzione". En F. Nietzsche. Tentativo di autocritica (pp. 9-60). Génova: Il Malangolo.

_____(1997). Die Leidenschaft der Erkenntnis. Berlín-Nueva York: Water de Gruyter.

_____(2001). La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial. En G. Meléndez (Comp.). Nietzsche en perspectiva (pp. 25-45). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.

Conill, J. (1997). El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración. Madrid: Editorial Tecnos.

Cornibert, N. (2012). Image et matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson. París: Hermann Éditeurs.

Cruz Vélez, D. (1982). Nietzscheana. Manizales: Biblioteca Popular de Autores Caldenses.

Cherniavsky, A. (2009). Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson. París: L'Harmattan.

Chevalier, J. (1936). Bergson. París: Librairie Plon.

D'Iorio, P. (1993). La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir. Nietzsche-Studien, 22, 257-294.

_____(2004). Système, phases, chemins, strates. Modèles et outils pour l'ètude d'une philosophie en devenir. En P. D'Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 21-36). París: Éditions Rue d'Ulm.

_____(2012). Le voyage de Nietzsche à Sorrente. París: CNRS Éditions.

D'Iorio, P. y Ponton, O. (Dirs.). (2004). Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines. París: Éditions Rue d'Ulm.

Darwin, C. (1890). L'expression des émotions chez l'homme et les animaux. París: Reinwald, Libraire-Éditeur.

Deleuze, G. (1984). La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I (I. Agoff, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.

_____(1986) Nietzsche y la filosofía (C. Artal, Trad.) Barcelona: Editorial Anagrama.

_____(1987). El bergsonismo. Madrid: Ediciones Cátedra.

Deleuze, G. y F. Guattari. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (J. Vásquez, Trad.). Valencia: Pre-Textos.

Delhomme, J. (1960). Nietzsche et Bergson. Les études bergsoniennes, V, 37-62.

Diógenes Laercio. (1985). Vida de los más ilustres filósofos griegos, 2 vol. (J. Ortiz y Sainz, Trad.). Barcelona: Ediciones Orbis.

Fechner, G. (1860). Elemente der Psychophysik. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Foucault, M. (1997). Nietzsche, la genealogía, la historia (J. Vásquez Pérez, Trad.). Valencia: Pre-Textos.

François, A. (2008). Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité. París: PUF.

_____(2007). Nietzsche et Bergson: la signification ontologique du problème de la santé. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes III. Bergson et la science. París: PUF.

Gran enciclopedia Espasa. (2005). Entrada: coalescencia, vol. 5, p. 2085. Bogotá: Espasa-Calpe.

Gadamer, H. G. (2011). El estado oculto de la salud. Barcelona: Editorial Gedisa.

Gilson, B. (1992). La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Granier, J. (2006). Nietzsche. Que sais-je? París: PUF.

Héber-Suffrin, P. (2012). Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra, 4 vols. París: Éditions Kimé.

Heftrich, E. (1987). Nietzsches Goethe. Eine Annäherung. Nietzsche-Studien, 16, 1-20.

Heidsieck, F. (2011). Henri Bergson et la notion d'espace. París: L'Harmattan.

Jara, J. (1998). Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad. Barcelona: Anthropos, Universidad de Valparaíso.

Jaspers, K. (2000). Nietzsche. Introduction à sa philosophie (H. Niel, Trad.). París: Éditions Gallimard.

Kant, I. (2000). Crítica de la razón pura (P. Rivas, Trad.). Madrid: Alfaguara.

Kaufmann, W. (1974). Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Klossowski, P. (1995) Nietzsche y el círculo vicioso (R. Páez, Trad.). La Plata: Editorial Altamira.

Kofman, S. (1986). Nietzsche et la scène philosophique. París: Éditions Galilée.

Lapoujade, D. (2010). Puissances du temps. París: Les Éditions de Minuit.

Leibrich, L. (1983). Nietzschéisme et humanisme nietzschéen. Une lecture de Nietzsche à la lumière de Goethe. Nietzsche-Studien, 12, 287-334.

Long, A. A. (1977). La filosofía helenística (J. de Urries, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Lotze, R. (1877 jul-dic). De la formation de la notion d'espace. Revue

philosophique de la France et de l’étranger, 345-365.

Löwith, K. (1991). Nietzsche: philosophie de l’éternel retour du même (A. Astrup, Trad.) París: Calman-Levy.

Lyotard, J.-F. (1988). Le postmoderne expliqué aux enfants. París: Éditions Galilée.

Meléndez, G. (2004). “L’approfondissement du pessimisme” comme clé de la formation de la pensée de Nietzsche. En P. D’Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l’esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 61-78). París: Éditions Rue d’Ulm.

Milet, J. (1974). Bergson et le calcul infinitésimal. París: PUF.

Montebello, P. (2000). Nietzsche et Bergson: deux philosophies de la vie. Magazine littéraire, 86, 52-54.

_____(2001). Vie et maladie chez Nietzsche. París: Ellipses Éditions.

_____(2003). Lo que dijo Nietzsche (E, Lynch, Trad.). Barcelona: Ediciones Salamandra.

_____(2003). Différences de la nature et différences de nature. En J.-L. Vieillard-Baron (Coord.). Bergson. La durée et la nature (pp. 137-158) París: PUF.

_____(2003). L’autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. París: Desclée de Browuer.

Müller-Lauter, W. (1998). Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance (J. Champeaux, Trad.). París: Éditions Allia.

Ottmann, H. (1999). Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Philonenko, A. (1994). Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse. París: Les Éditions du Cerf.

_____(1995) Nietzsche. Le rire et le tragique. París: Librairie Générale

Française.

Píndaro. (1984). Epinicios (P. Bádenas de la Peña y A. B. Pajares, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.

Platón. (1981), Gorgias. En Obras completas (F. García Yagüe, Trad.) (pp. 356-412). Madrid: Aguilar.

Platón. (1999). La república (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2002). Timeo. En Diálogos, vol. VI (M. López Salvá, Trad.) (pp. 155-261). Madrid: Editorial Gredos.

Ribot, T. (1889). La psychologie de l'atention. París: F. Alcan.

Riquier, C. (2004). Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matère et mémoire? En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie (pp. 261-285). París: PUF.

_____(2009). Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique. París: PUF.

Roos, R. (2000). Nietzsche et Épicure: l'idylle héroïque. En J.-F. Balaudé y P. Wotling (Dir.). Lectures de Nietzsche (pp. 283-350). París: Librairie Générale Française.

Safranski, R. (2001). Nietzsche. Biografía de su pensamiento (R. Gabás, Trad.). Barcelona: Tusquets Editores.

Salaquarda, J. (1978). Nietzsche und Lange. Nietzsche-Studien, 7, 236-260.

Schopenhauer, A. (2010). El mundo como voluntad y representación, 2 vol. (R. R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Soulez, P. y F. Worms. (2002). Bergson. París: PUF.

Stiegler, B. (2003), "¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología". Eidos, 1, 128-141.

Stiegler, B. (2001). Nietzsche et la biologie. París: PUF.

Vieillard-Baron, J.-L. (1997). Corps-qualité et corps-quantité selon Bergson. En J.-L. Petit (Ed.). Les neurosciences et la philosophie de l'action (pp. 110-124). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____(2002). Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siecle (pp. 279-307). París: PUF.

_____(2004). L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale. En J.-L. Vieillard-Baron (Coord.). Bergson. La durée et la nature (pp. 45-75). París: PUF.

_____(2007). Bergson, Que sais-je? París: PUF.

Worms, F. (1997). Introduction à Matière et mémoire de Bergson. París: PUF.

_____(1999). James et Bergson: lectures croisées. Philosophie, 64, 54-68.

_____(2004). Bergson ou les deux sens de la vie. París: PUF.

Wotling, P. (2007). La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche. París: Éditions Allia.

_____(2008). La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche. París: Éditions Flammarion.

Obras consultadas

Biografías de Nietzsche y Bergson

Janz, C. P. (1984-1985). Nietzsche. Biographie, 3 Vols. (M. B. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, M. Valois, Trads.). París: Éditions Gallimard.

Obras sobre la relación entre Nietzsche y Bergson

François, A. (2007). Nietzsche et Bergson: la signification ontologique du problème de la santé. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes III. Bergson et la science (pp. 449-468). Paris: P. U. F.

_____(2012). De Schopenhauer à Nietzsche et Bergson: le problème de la volonté comme passivité. en C. Riquier (Dir.). Bergson (pp. 375-391). París: Les Éditions du Cerf.

Montebello, P. Les lectures croisées de Deleuze: Spinoza, Nietzsche, Bergson. En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes III. Bergson et la science (pp. 469-508). París: PUF.

Rousseau, N. (2012). Le sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche. En C. Riquier (Dir.). Bergson (pp. 393-421). París: Les Éditions du Cerf.

Zanfi, C. (2013). Bergson et la philosophie allemande. 1907-1932. París: Armand Colin.

Obras sobre Nietzsche

Abbey, R. (2000) Nietzsche’s middle period. Nueva York: Oxford University Press.

Abel, G. (1998). Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlín- Nueva York: Walter de Gruyter.

Ansell Pearson, K. (1997). Viroid life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition. Londres: Routledge.

_____(Ed.). (2006). A companion to Nietzsche. Oxford: Blackwell.

_____(2000). Año 2000 Nietzsche. Ideas y valores, 114.

Ávila, R. (1999). Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto. Barcelona: Editorial Crítica.

Balaudé, J.-F. y Wotling, P. (Dir.). (2000). Lectures de Nietzsche. París: Librairie Générale Française.

Benoit, B. (2003). Le quatrième livre de Gay Savoir et l'eternel retour. Nietzsche-Studien, 32, 1-28.

Berkowitz, P. (2000). Nietzsche. La ética de un inmoralista. Madrid: Ediciones Cátedra.

Bertino, A. C. (2007). Nietzsche und die hellenistische Philosophie der Übermensch und der Weise. Nietzsche-Studien, 36, 108-143.

Bloch, P. A. (2012). Das Gedicht als bewegter Denkraum — Nietzsches Gondellied. Nietzsche-Studien, 41, 58-77.

Blondel, É. (2000). Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie. En J.-F. Balaudé y P. Wotling (Dir.). Lectures de Nietzsche (pp. 71-101). París: Librairie Générale Française.

Borradori, G. (2001). Nietzsche, filósofo de lo virtual. En G. Meléndez (Comp.). Nietzsche en perspectiva (pp. 63-76). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.

Brusotti, M. (1997). Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft. Nietzsche-Studien, 26, 199-225.

_____(2004). "Éléments de la vengeance". Langage et connaissance de soi chez Nietzsche dans l'aphorisme 33 du Voyageur et son ombre. En P. D'Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 129-139). París: Éditions Rue d'Ulm.

_____(2012). Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche. Nietzsche-Studien, 41, 104-126.

Cacciari, M. (1994). Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana. En M. Cacciari. Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política (pp. 81-98). Buenos Aires: Editorial Biblos.

_____(1994). Concepto y símbolos del eterno retorno. En M. Cacciari. Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política (pp. 99-138). Buenos Aires: Editorial Biblos.

_____(1996). Aforismo, tragedia, lírica. En M. Cragnolini y G. Kaminsky (Comps.). Nietzsche: actual e inactual, vol. 1 (pp. 91-124). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Campioni, G. Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des "Freigeistes". Nietzsche-Studien, 5, 83-112.

Cano, G. (2001). Nietzsche y la crítica de la modernidad. Madrid: Biblioteca Nueva.

Colera, C. (2004). Individualité et subjectivité chez Nietzsche. París: L'Harmattan.

Constantinidès, Y. (2013). Le nouveau culte du corps. Dans les pas de Nietzsche. París: François Bourin Éditeur.

Cragnolini, M. (2000). La metáfora del caminante en Nietzsche. Ideas y valores, 114, 51-64.

_____(2001). La construcción de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad. En G. Meléndez (Comp.). Nietzsche en perspectiva (pp. 49-61). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.

Cragnolini, M. (2006). Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre". Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

Daigle, C. (2011). Nietzsche's notion of embodied self: Proto-phenomenology at work? Nietzsche-Studien, 40, 226-243.

Deleuze, G. (1967). Nietzsche et la philosophie. París: PUF.

_____(1973). Pensée nomade. Nietzsche aujourd'hui?, vol. 1, 159-174.

Delhomme, J. (1973). Espaces logiques. Nietzsche aujourd'hui?, vol. 2, 183-205.

Derrida, J. (1981). Espolones. Los estilos de Nietzsche (M. Arranz, Trad.). Valencia: Pre-Textos.

Dietrich, W. (2000). Nietzsches Wahnsinn. Somato-psychische Aspekte. Nietzsche-forschung, 5/6, 61-81.

Emden, C. J. (2005). Nietzsche on language, consciousness and the body. Chicago: University of Illinois Press.

Farrell Krell, D. y D. Wood. (1988). Exceedingly Nietzsche. Aspects of contemporary Nietzsche-Interpretation. Londres-New York: Routledge.

Ferraris, M. (2000). Nietzsche y el nihilismo (C. del Olmo y C. Rendeules, Trads.). Madrid: Ediciones Akal.

Figal, G. (2001) Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Philipp Reclam.

Figl, J. (1982). Interpretation als philophisches Prinzip. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Fink, E. (1976). La filosofía de Nietzsche (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Gerhardt, V. (1983). Das “Princip des Gleichgewichts”. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche. Nietzsche-Stidien, 12, 111-133.

_____(1988). Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Philipp Reclam.

_____(2006). Friedrich Nietzsche. Múnich: Verlag C. H. Beck.

_____(2007). Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart: Philipp Reclam.

Gerhardt, V. (Ed.). (2012). Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra. Berlín: Akademie Verlag.

Granier, J. (1966). Le Problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche. París: Éditions de Seuil.

Haaz, I. (2002). Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche. París: L’Harmattan.

_____(2006). Nietzsche et la métaphore cognitive. París: L'Harmattan.

Habermas, J. (1996). La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. En J. Habermas. Sobre Nietzsche y otros ensayos (pp. 31-66). México: Red Editorial Iberoamericana.

Haar, M. (1983). La critique nietzschéenne de la subjectivité. Nietzsche-Studien, 12, 80-110.

Heidegger, M. (1995). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En M. Heidegger. Caminos de bosque (A. Cortés y A, Leyte, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.

_____(2000). Nietzsche, 2 vols. (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona: Ediciones Destino.

Hick, C. (2000). Denken als Symptom - Symptome als Gedanken. Zur Kreisgestalt von Nietzsches "großer Gesundheit". Nietzscheforschung, 5/6, 83-103.

Hogh, A. (2000). Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Houlgate, S. (2004). Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.

Kalb, C. (2000). Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib– und Sprachphilosophie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Kessler, M. (2004). La critique des idéaux dans Choses humaines, trop humaines. En P. D'Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 143-151). París: Éditions Rue d'Ulm.

_____(2004) Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique. París: PUF.

Klossowski, P. (1973). Circulus vitiosus. Nietzsche aujourd'hui?, vol. 1, 91-103.

Kofman, S. (1973). Le/les «concepts» de culture dans les "Intempestives" ou la

double dissimulation. Nietzsche aujourd'hui?, vol. 2, 119-146.

Kremer-Marietti, A. (1997). "Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus? Nietzsche-Studien, 26, 260-275.

Lantieri, C. E. (2008). Sobre el sentido de la filosofía en Aurora de Nietzsche. Presente y pasado. Revista de Historia, 25, 127-152. Recuperado de http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/26749/1/articulo7.pdf

Leiter, B. (2000). Nietzsche on morality. Londres-Nueva York: Routledge.

Linke, J.-H. (2009). "…sie riecht anstössig Hegelisch". Zum Problem der Dialektik bei Friedrich Nietzsche. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Long, T. A. (1990). Nietzsche's philosophy of medicine. Nietzsche-Studien, 19, 112-128.

Löwith, K. (2008). De Hegel a Nietzsche (E. Estiú, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.

Lupo, L. (2004). Ombres. Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche Le Voyageur et son ombre. En P. D'Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 99-112). París: Éditions Rue d'Ulm.

Magnus, B. y K. M. Higgins (Ed.). (1997). The Cambridge companion to Nietzsche. Nueva York: Cambridge University Press.

Meléndez, G. (2000). Hombre y estilo, (su) grandeza y unidad en Nietzsche. En G. Meléndez (Comp.). Nietzsche en perspectiva (pp. 215-234). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.

Mittelmann, W. (1980). The relation between Nietzsche's theory of will to power and his earlier conception of power. Nietzsche-Studien, 9, 122-141.

Montebello, P. (2001). Nietzsche. La volonté de puissance. París: PUF.

Montebello, P. (2003). Reading Nietzsche (G. Whitlock, Trad.). Chicago: University of Illinois Press.

Montinari, M. (1997). “La Volonté de puissance” n’existe pas (P. Farazzi y M. Valensi, Trads.). Éditions L’Éclat. Recuperado de http://www.lyber-eclat.net/lyber/montinari/volonte.html.

Moore, G. (2002). Nietzsche, biology and metaphor. Nueva York: Cambridge University Press.

Müller-Lauter, W. (1999). Nietzsche. His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy (D. J. Parent, Trad.). Chicago: University of Illinois Press.

_____(2006). Le problème de l’opposition dans la philosophie de Nietzsche. Revue philosophique de la France et de l’étranger, 131, 455-478.

Nehamas, A. (2002). Nietzsche, la vida como literatura (R. J. García, Trad.). Madrid: Turner Publicaciones y FCE.

“Nietzsche entre dos milenios”, Archipiélago, No. 40, 2000.

“Nietzsche de nuevo”, Revista de Occidente, No. 226, 2000.

Ottmann, H. (Ed.). (2000). Nietzsche-Handbuch. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Pérez Mantilla, R. (2000). El eterno retorno de lo mismo. Ideas y valores, 114, 3-19.

_____(2011). Heidegger y Nietzsche. En R. Pérez Mantilla. Textos reunidos (L. Parra y L. H. Vargas, Eds.) (pp. 139-157). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pérez Mantilla, R. (Dir.). (1977). Nietzsche 125 años. Bogotá: Editorial Temis.

Pippin, R. (2000). Gay Science and corporeal knowledge. Nietzsche-Studien, 29, 136-152.

Ponton, O. (2004). Les esprits libres sont les “dieux à la vie facile”. En P. D’Iorio y O. Ponton (Dir.). Nietzsche. Philosophie de l’esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines (pp. 167-182). París: Éditions Rue d’Ulm.

Puertas, J. L. (2001). La evolución del pensamiento y la obra de Friedrich Nietzsche: proyecto utópico, ascetismo y simbolismo en la configuración del discurso nietzscheano, (tesis doctoral, Universidad de Barcelona, dirigida por Miguel Morey). Recuperado de http://www.tdx.cat/handle/10803/76/browse?value=Puertas+Manzano%2C+José+Luis&type=author

Quesada, J. (1988). Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche. Barcelona: Anthropos.

Reboul, O. (1993). Nietzsche crítico de Kant (J. Quesada y J. Lasaga, Trads.). Barcelona: Anthropos.

Sánchez Meca, D. (2009). Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo. Madrid: Editorial Tecnos.

Schlechta, K. (1997). Le cas Nietzsche (A. Cœuroy, Trad.). París: Éditions Gallimard.

Simmel, G. (1996). Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. En G. Simmel. Gesamtausgabe, vol. 10 (pp. 167-408). Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

_____(2006). Pour comprendre Nietzsche. París: Éditions Gallimard.

Sloterdijk, P. (2000). El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche. Valencia: Pre-Textos.

Stack, G. J. (1983). Lange and Nietzsche. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.

Stambaugh, J. (1987). The problem of Time in Nietzsche. Londres: Associated University Press.

Stiegler, B. (2005). Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ. París: PUF.

_____(2009). Philosophie et pathologie: Nietzsche et l’ambivalence des émotions depuis Kant et Schopenhauer. En S. Roux (Dir.). Les émotions (pp. 185-209). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Torres Delgado, D. (2011). El cuerpo: Foucault, Freud y Nietzsche. Reflexiones sobre el cuerpo en la historia del pensamiento. Berlín: Editorial Académica

Española.

Treiber, H. (1994). Zur “Logik des Traumes” bei Nietzsche. Nietzsche-Studien, 23, 1-41.

Vattimo, G. (1996). Introducción a Nietzsche (J. Binaghi, Trad.). Barcelona: Ediciones Península.

Vioulac, J. (2005). De Nietzsche à Husserl. La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen. Les études philosophiques, 73, 203-227.

Vivarelli, V. (1991). “Vorschule des Sehens” und “Stilisierte Natur” in der Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft. Nietzsche-Studien, 20, 134-151.

Wotling, P. (2000). Affectivité et valeurs. En J.-F. Balaudé y P. Wotling (Dir.). Lectures de Nietzsche (pp. 130-160). París: Librairie Générale Française.

_____(2000). La morale sans métaphysique. En J.-F. Balaudé y P. Wotling (Dir.). Lectures de Nietzsche (pp. 351-396). París: Librairie Générale Française.

Wotling, P. (2001). Le vocabulaire de Nietzsche. París: Ellipses.

Wotling, P. (2005). L’entente de nombreuses âmes mortelles. L’analyse nietzschéenne du corps. En J.-C. Goddard (Dir.), Le corps (pp. 169-190). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____(2008). La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique. Nietzsche-Studien, 37, 1-50.

Zuleta, E. (1981). Comentarios a Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Medellín: La Carreta.

Obras sobre Bergson

Adolphe, L. (1951). La dialectique des images chez Bergson. París: PUF.

Andrieu, B. (1981). La réécriture de la neurologie par Bergson en 1896. En E.

Jaffard, B. Claverie y B. Andrieu (Eds.). Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie (pp. 55-68). Éditions Osiris.

Ansell-Pearson, K. (2002). Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life. Londres: Routledge.

Bachelard, G. (2006). La dialectique de la durée. París: PUF.

Barthélemy-Madaule, M. (1967). Bergson. París: Édition du Seuil.

Bouaniche, A. (2009). L'émotion dans la philosophie de Bergson: "La force qui transporte et qui soulève". En S. Roux. Les émotions (pp. 211-234). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Chevalier, Jacques. (1960). Conversaciones con Bergson (J. A. Miguez, Trad.). Mardid: Aguilar.

Cornibert, N. (2005). Perception corporelle et percepction virtuelle chez Bergson. En J.-C. Goddard. Le corps (pp. 191-206). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Delacour, J. (1997). Matière et mémoire, à la lumière des neurosciences contemporaines. En P. Gallois y G. Forzy (Dir.). Bergson et les neurosciences (pp. 21-27). Institut Synthélabo, Le Plessis Robinson.

Deleuze, G. (1956). La conception de la différence chez Bergson. Les études bergsoniennes, IV, 77-112.

_____(2008). Le bergsonisme. París: PUF.

Fedi, L. (2001). Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie. Revue de métaphysique et de morale, 30, 97-118.

François, A. (2008). Bergson. París: Ellipses.

García Morente, M. (1972). La filosofía de Henri Bergson. Madrid: Espasa-Calpe.

Gallois, P. y G. Forzy. (1997). Bergson et les neurosciences. Institut Synthélabo,

Le Plessis Robinson.

Gilson, B. (1978). L'individualité dans la philosophie de Bergson. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Goldschmidt, V. (2002). Cours sur le premier chapitre de Matière et memoire (1960). En F. Worms (Ed.). Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle. París: PUF.

Gouhier, H. (1999). Bergson et le Christ des évangelies. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Guitton, J. (1960). La vocation de Bergson. París: Librairie Gallimard.

Husson, L. (1947). L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'ituition. París: PUF.

Hyppolite, J. (1971). Bergson. En Figures de la Pensée philosophique, tomo I (pp. 443-498). París: PUF.

Jaffard, E., Claverie, B. y Andrieu, B. (1998). Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie. Éditions Osiris.

Jankélévitch, V. (1975). Henri Bergson. París: PUF.

Lapoujade, D. (2008). Intution et sympathie chez Bergson. Eidos, 9, 10-31.

Lattre, A. de. (1990). Bergson, une ontologie de la perplexité. París: PUF.

Lavelle, L. (1945). Le passeé ou l'avenir spirituel. En J. Grenier (Dir.). (1945). L'Existence (pp. 103-125). París: Librairie Gallimard.

Lawlor, L. (2003). The challenge of bergsonism. Phenomenology, ontology, ethics. Londres: Continuum.

Lefeuvre, M. (2005). La réhabilitation du temps. Bergson et les Sciences d'Aujourd'hui. París: L'Harmatann.

Le Roy, É. (1932). Bergson (C. Rahola, Trad.). Barcelona: Editorial Labor.

Les études bergsoniennes, Vol. I–X, P. U. F. París, 1948-1973.

Matthews, E. (2007). Bergson's concept of a person. En J. Mullarkey (Ed.). The new Bergson (pp.

Miquel, P.-A. (2007). Bergson ou l'imagination métaphysique. París: Éditions Kimé.

Missa, J.-N. (1997). La théorie bergsonienne du "cerveau, organe de l'action" à la limière des théories neuroscientifiques contemporaines. En J.-L. Petit (Ed.). Les neurosciences et la philosophie de l'action (pp. 99-110). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____(1997). Une critique positive du chapitre II de Matière et mémoire de Bergson. En P. Gallois y G. Forzy. Bergson et les neurosciences (pp. 65-83). Institut Synthélabo, Le Plessis Robinson.

Mourélos, G. (1964). Bergson et les niveaux de réalité. París: PUF.

Moutsopoulos, E. (1980). La critique du platonisme chez Bergson. Atenas: Éditions Grigoris.

Mullarkey, J. (Ed.). (2007). The new Bergson. Manchester: Manchester University Press.

Panero, A. (2003). Commentaire des essais et conférences de Bergson. París: L'Harmattan.

_____(2006). Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de Matière et mémoire. París: L'Harmattan.

Perru, O. (2009). Science et itinéraire de vie: la pensée de Bergson. París: Éditions Kimé.

Prado, B. (2002). Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson (R. Barbaras, Trad.). Hildesheim: Olms.

Riquier, C. (Dir.). (2012). Bergson. París: Les Éditions du Cerf.

Robinet, A. (1965). Bergson, ou les métamorphoses de la durée. Éditions Seghers.

Sarafidis, K. (2013). Bergson. La création de soi par soi. Paris: Eyrolles.

Spateneder, P. (2007). Leibhaftige Zeit. Die Verteidigung des Wirklichen bei Henri Bergson. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Stancati, C. (Dir.). (2001). Henri Bergson: esprit et langage. Sprimont: Pierre Mardaga Éditeur.

Thibaudet, A. (1924). Le bergsonisme, 2 vols. París: Éditions de Nouvelle Revue Française.

Thönnes, V. (2008). Zeit und Erleben. Zur Philosophie von Henri Bergson und Martin Heidegger. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller.

Trotignon, P. (1968). L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique. París: PUF.

Vieillard-Baron, J.-L. (1998). Chair spirituelle et incarnation de l'esprit, à partir de Bergson (conferencia para el Colloque Castelli, Roma). Texto proporcionado por el autor.

_____(1999). Bergson et le bergsonisme. París: Armand Colin.

_____(2000). La philosophie française. París: Armand Colin.

_____(2007). Mouvement, action, création, ou les modalités de la durée vivante. En J.-L. Vieillard–Baron (Dir.). Bergson, la vie et l'action (pp. 81-97). París: Éditions du Fèlin.

_____(2008). Le dédoublement du corps (conferencia). Texto proporcionado por el autor.

_____(2013). Le secret de Bergson. París: Éditions du Félin.

Vieillard-Baron, J.-L. (Coord.). (2004). Bergson. La durée et la nature. París: PUF.

Vieillard-Baron, J.-L. (Dir.). (2007). Bergson, la vie et l'action. París: Éditions du Fèlin.

Worms, F. (1997). La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de Matière et mémoire. En P. Gallois y G. Forzy. Bergson et les neurosciences (pp. 85-108). Institut Synthélabo, Le Plessis Robinson.

Worms, F. (1998). Bergson, mémoire et vie. En E. Jaffard, B. Claverie y B. Andrieu. Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie (pp. 43-54). Éditions Osiris.

_____(2000). Le vocabulaire de Bergson. París: Ellipses.

_____(2007). La conception bergsonienne du temps. En A. Schnell Alexander (Dir.). Le temps. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____(2007). Matter and memory on mind and body: Final staments and new perspectives. En J. Mullarkey (Ed.). The new Bergson (pp. 88-98). Manchester: Manchester University Press.

Worms, F. (Ed.). (2002). Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle. París: PUF.

_____(2004). Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie. París: PUF.

_____(2007). Annales bergsoniennes III. Bergson et la science. París: PUF.

_____(2008). Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique. París: PUF.

_____(2012). Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui. París: PUF.

_____(2013). Annales bergsoniennes VI. Bergson, le Japon, la catastrophe. París: PUF.

Worms, F. y Riquier, C. (Dir.). (2011). Lire Bergson. París: PUF.

Otras obras consultadas

Dagognet, F. (2008). Le corps. París: PUF.

García Gual, C. (1985). Epicuro. Madrid: Alianza Editorial.

Henry, M. (1985). Genealogía del psicoanálisis (J. Teira y R. Ranz, Trad.). Madrid: Editorial Síntesis.

Hernández, E. y Restrepo, F. (1989). La llave del griego. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Leibniz, G. W. (1992). Tres textos metafísicos (R. Sierra Mejía, Trad.). Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Marzano, M. (2007). La philosophie du corps. París: PUF.

Worms, F. (Dir.). (2004). Le moment 1900 en Philosophie. París: Presses Universitaires du Septentrion.

[1] A partir de 2007 se publica la primera edición crítica de las obras de Bergson en la colección Quadrige de Presses Universitaires de France, con el nombre “Le choc Bergson” en volúmenes individuales y bajo la dirección de Frédéric Worms.

El cuerpo duradero

Estudio filosófico de los vínculos

de Nietzsche y Bergson

Compuesto con tipos Minion.

Dos filósofos, en apariencia disímiles como Nietzsche y Bergson, coinciden en que nuestra relación básica con el mundo es impensable si no se tiene en cuenta la multiformidad de la fisiología y sus afecciones. Al mismo tiempo, los dos consideran la inmanencia del cuerpo vivo en el mundo y este aspecto marca, en buena parte, el recorrido de sus obras, determinando, así, su comprensión del mundo y el propio ejercicio filosófico. A ello alude *El cuerpo duradero. Estudio filosófico sobre los vínculos de Nietzsche y Bergson*.

En este libro el término "duradero" comporta un doble significado; por una parte, lo físico *durable* del cuerpo, su carácter irreductible, y, por otra parte, lo que *dura*, en el sentido del dinamismo propio de los procesos fisiológicos. Desde esta perspectiva, observamos desplegarse dos filosofías comprometidas en pensar el ser a partir de lo dado y encuentran fundamental el tema de la fisiología porque es inseparable de la experiencia inmediata; ellas deben concretar las múltiples relaciones que van de lo interior a lo exterior y, a su vez, del cuerpo a los estados internos. Nietzsche dirige sus búsquedas por el rumbo de los impulsos fundamentales proponiendo la pasión del conocimiento como la forma experimental que debe mover el trabajo de los filósofos del futuro; Bergson plantea volver a la duración interior como la experiencia inmediata que se constituye en la fuente de donde procede la experiencia humana y deberá animar el ejercicio del pensamiento. Puesto que son filosofías de la experiencia, ambas exigen, en medio de su propio discurrir, profundizar en el cuerpo en cuanto que vivo y en el lugar de este en el fluir del todo de la realidad junto con el papel que allí desempeña.

9 789587 813586

Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá